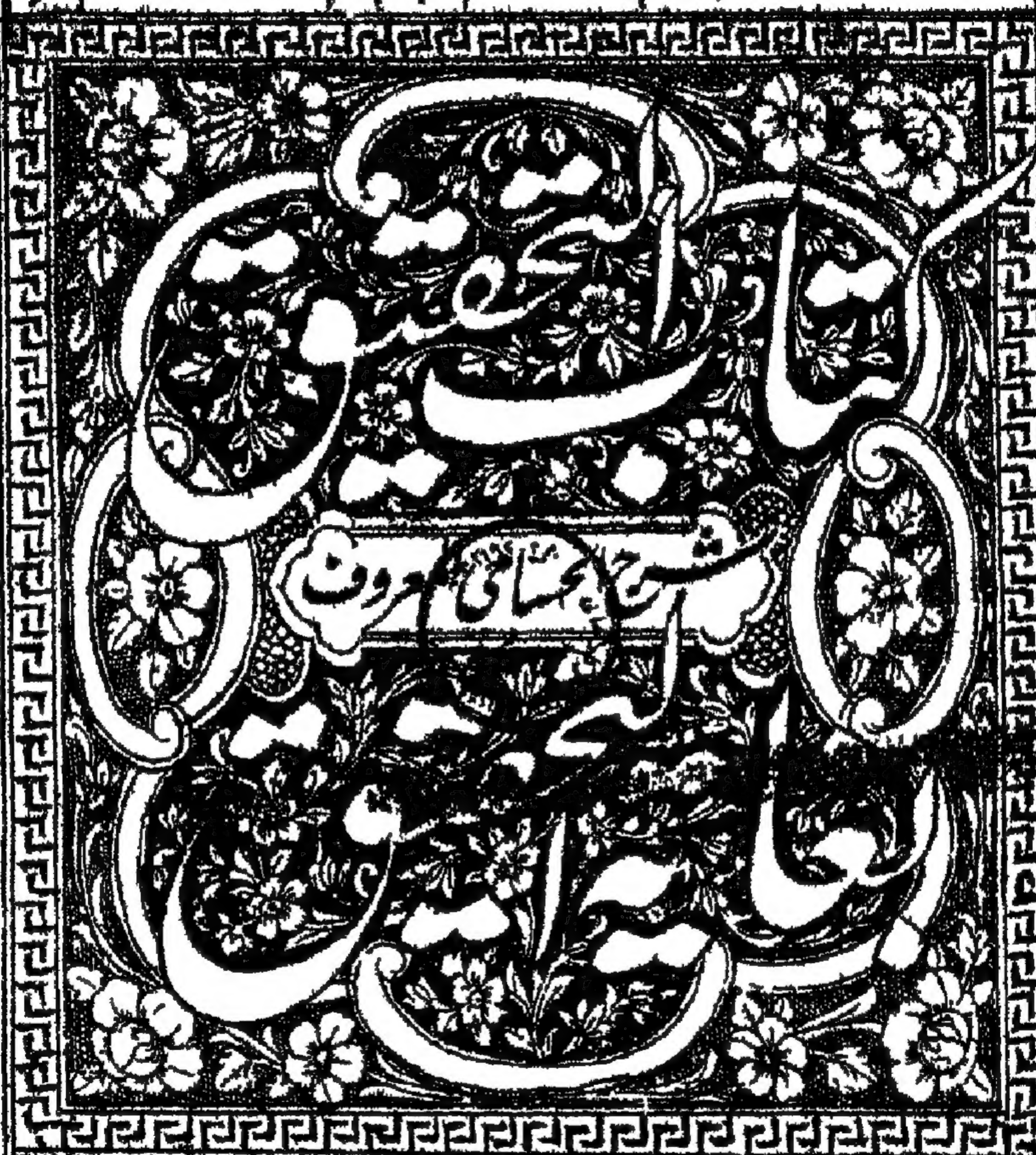






وَقَرَأُوا بَيِّنَاتٍ مِّنَ الذِّكْرِ الَّتِي مَنَعَتِ الرِّجْسَ أَنَّ يَدْرُسُوا



وَقَرَأُوا بَيِّنَاتٍ مِّنَ الذِّكْرِ الَّتِي مَنَعَتِ الرِّجْسَ أَنَّ يَدْرُسُوا



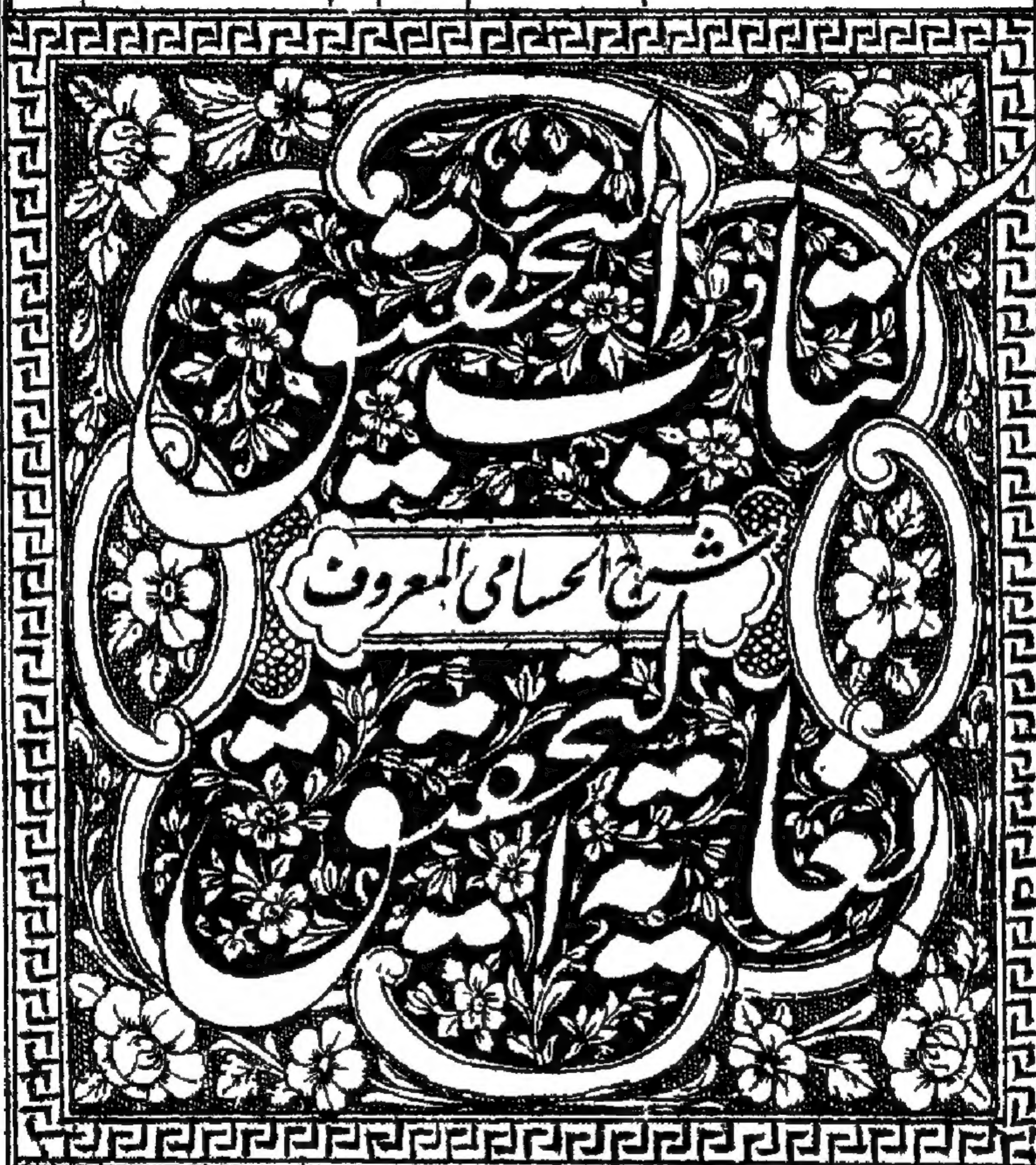
[illegible]

۱۔ **توضیح** مولوی محمد رفیع الدین صاحب نے مولوی محمد رفیع الدین صاحب کی تصنیف پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "توضیح فی توضیح"۔  
 ۲۔ **توضیح** مولوی محمد رفیع الدین صاحب نے مولوی محمد رفیع الدین صاحب کی تصنیف پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "توضیح فی توضیح"۔  
 ۳۔ **توضیح** مولوی محمد رفیع الدین صاحب نے مولوی محمد رفیع الدین صاحب کی تصنیف پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "توضیح فی توضیح"۔  
 ۴۔ **توضیح** مولوی محمد رفیع الدین صاحب نے مولوی محمد رفیع الدین صاحب کی تصنیف پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "توضیح فی توضیح"۔  
 ۵۔ **توضیح** مولوی محمد رفیع الدین صاحب نے مولوی محمد رفیع الدین صاحب کی تصنیف پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "توضیح فی توضیح"۔  
 ۶۔ **توضیح** مولوی محمد رفیع الدین صاحب نے مولوی محمد رفیع الدین صاحب کی تصنیف پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "توضیح فی توضیح"۔  
 ۷۔ **توضیح** مولوی محمد رفیع الدین صاحب نے مولوی محمد رفیع الدین صاحب کی تصنیف پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "توضیح فی توضیح"۔  
 ۸۔ **توضیح** مولوی محمد رفیع الدین صاحب نے مولوی محمد رفیع الدین صاحب کی تصنیف پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "توضیح فی توضیح"۔  
 ۹۔ **توضیح** مولوی محمد رفیع الدین صاحب نے مولوی محمد رفیع الدین صاحب کی تصنیف پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "توضیح فی توضیح"۔  
 ۱۰۔ **توضیح** مولوی محمد رفیع الدین صاحب نے مولوی محمد رفیع الدین صاحب کی تصنیف پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "توضیح فی توضیح"۔

[illegible]



اَوَّلُ رُبُكُ الْكَرَمِ الَّذِي مَلَأَ لِبَاسَ الْبَشَرِ



طَبْعُ فِي الْمَطْبَعِ الَّذِي سَبَّحَ فِي الْبَيْتِ



دائمه  
٣١٦٣٥  
الف ١٩  
مكتبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي مهد سبيل الاسلام بالآيات الظاهرة وأحكم قواعد الاحكام بالحج الباهرة وأوضح معالم الدين بزواجر المنقول المتقول  
ودرين قلايد الشريعة بجواهر القواعد والاصول أنار منار العلم بأنوار الكتاب وأخبر وأفتحك رياض النقدي بآثار الفياس والآثار الشرعية  
مشايخ الاحكام بمزيد لطفه والنعامة ونج سبيل السكالك بالحكام بأمر به وأكرامه محمد على تواتر الاية سجد استحق به الجزيل من طوله  
ولشكره على لطفه نعماء شكر التوجب به للمزيد من فضله والصلوة والسلام على ربه الهادي الى صراط استقيمه وتبنيه الداعي  
الى جنات النعيم محمد بن المبعوث الى كافة الامم والمجبول من المحبة والكرم وعلى آله واصحابه ائمة الهدى والدين وانوار ارحام الملتقين  
ولهذه فان اشرف علوم الدين والطفنا عند ذوي اليقين بعد علم التوجيه واحصول الكلام لتبسيط قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو  
اشرف العلوم اصلا واحسنها فضلا واوضحها منارا واجملها سيارا وهو علم اصول الفقه والاحكام لميسر قاعد الخل والاحكام فهو لدرة سنية  
اولى ما يكمن جوا والقرآن في مضار اقتباسه ولصعوبة مداركه اخرى ما تراه من الطباع في حلبة قواعد واساسه واعلم ان الائمة الامم  
وهذه اهل الاسلام قد صنفوا في هذا القسم كتابا جمة غزيرة القول كثيرة العوائد شتله على عقايق منطوية على الدقائق واعطاه في جوفه تعنيد والنفوس في كتابها غير  
المختصر الشوب الى الشيوخ الامام والقدم العام مالك ائمة الاصول والفروع تألم ورر المتقول المسموع قربة الى باب استيف كاشف  
اسرار الحقيقة مولانا سام الملة والدين ضياد الائمة في العالمين محمد بن محمد بن عمر الاخشيش نورالدين قدس الله روحه وسنته بآراء الرضوان شهيد  
قائما سائر التصانيف المختصرة في هذا الفن بحسن التهذيب لطف التشذيب متانة التركيب ديمانة الترتيب فلذلك شاع فيما بين  
الانام بعد اوقربا وذاع في بلاد الاسلام شرقا وغربا بديانة رحمة الله لما اقتصر فيه على الاصول كل لا تقتصر و بالتصنيف و  
الاختصار كان مقتضا الى الكشف والتوضيح والتذنيب والتمهيد فالتس منى ذمرة الاصحاب وخلص لاجباب بعد فراغ من الملا وكشف  
الاسرار في شرع في كشفه وقائمه مفصلة وبسط عقايق مشكلاته وان ارفع عن فائس لطائف اسباب ان كشف عن عر



حقيقة النقاب فاجتهدوا في استخراج مستولهم وشرعت في تحصيل ما مولهم مستعينا بالله في تسويده وفاقه وتوكل عليه في تجويده وتحسينه وسجديته  
كتاب التحقيق لاشتغالهم على كشف حقائق العاني والظواهر على شرح وتمايز الباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما افاض به خالصا لوجهه الكريم  
وسببا للوصول الى جنات النعيم انه خير منقول اكرم ماسول وهو موسى وتعلم الميعين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري  
تاب الله عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب عمي وشيخي وسيدي وسندي ومولائي وهو الامام الكبير المعظم والامام النحرير المكرم علم  
الهدى الامام الوري مقتدى الائمة كاشف الغمة قاصد رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذممين مقتدى المفرقين من الملة  
والدين علاء الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس لما يمر غي تلمذة العبد بالرحمة والرفقوان اسكنه اعلى منازل الجنان من الشيخ  
الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله الاكتمة تفصنت معنى الشرط على قيل ان  
الاصل في قولهم اما زيد فمطلق مماكين من شئ فزيد منطلق اسقطت اجملة الشرطية ونابت اما ما بها كناية كقوله نعم سباب الفصل في جواب  
من قال لك انفس كذا كذا تفهمنا معنى الشرط لزمستها الفا وتفنننا معنى المراد لم لا صغنا فعل فلا يليها الا الاسم وقد يتصل  
في الكلام لتفصيل الاجمال على طريق الاستيناف كقولك جاد في القوم اما زيد فاكرمته واما عمر فاكرمته واما ايثار فاعزنت عنه ولا يشترط  
كلام من غير سبق اجمال كما في المذكورة في اوائل الكتب وقيل دل من تكلم بهذه الكلمة وفصل بها بين كلامين داود والمصنف عليه السلام  
وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى واتيناها احكاما وفصل الخطاب عند شرحه والشيخي وليد من ظروف الزمانية والعامل في ههنا  
كلمة اما فانها كناية عما من الفعل فعل في الظروف خاصة وهو التناء على الجميل من نعمة وغيره لا يقال حمدة غير انعام ومحمد على شجاعة  
والله اسم تفرد به البارئ سبحانه وتعالى يجري في وصفه مجرى الاسماء الاطلام لا شراكة فيه لا محذور كما في من السجل وابن كيسان  
ومحمد بن الحسن الشيباني والثالث رحمه الله ولما اذ الضيف احمد اليه لانه لما كان كالمعلم للذات كان مستغنيا عن جميع الصفات  
فكان اضافته احمد اليه اضافة له الى جميع السمات وصفاته الاتية ان الايمان انحق بهذا الالاه حيث قال عليه السلام ثبت ان قاتل  
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع السمات والصفات واجب لانه مستحق للصفات والاقوال والاعمال والصفات والصفات  
الدعاء واذا اضيف الى الله عز وجل يراو بها الرحمة والمراد ههنا الدعاء بالرحمة الا ان المرسل الله هو الله وانه لا اله الا الله لا اله الا الله  
الدعاء معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اى رحمة الله نازلة عليه والرسول من الانبياء من يبعث الى الامم من الكتاب  
النزل عليه فعول بجنى فعل النبي من اوحى اليه سوار انزل عليه كتاب او لم ينزل والى انزل وبعثه واطيعه وبعثه واطيعه واطيعه واطيعه  
مقبود في التقوى كما قال عليه السلام كل مؤمن تقى فهو الى شتم الرسل وان ائتموا بالصلوة الا ان الصلوة على المرءة انما تكون جائزة  
بطريق التبع للدعاء الما نور الله صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم واذكركم بانه  
لان كل ما ثبت تبعا يعطى له حكم المشهور لاحكام نفسه كتحريمه اجنين والوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن قوله فانما هو الله تعالى  
الى قوله من هذه الاصول هي ثلثة اشياء الاصل في اللغة ما يتبني عليه غيره كما ان الفرع ما يتبني على غيره والامر او امر الله تعالى  
او اصل كل علم يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة والشرع في اللغة الاظهار وهو اما يستند  
الشارع كالمعنى والزور بمعنى العادل والرائع فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا  
ويكون الامام المعصوم من الامانة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقته الله او معنى المشرع به لظرب بمعنى المصروب



والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى اولى المشرع اولى الادلة التي تثبت المشروعات بها كذا ويكون اللام للنسب والمقصود من الاضافة تنظيم  
 النصوص اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا العهد الميثاق فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاضافة عظيمة  
 لزوم رعايتها ويجب تلتقيها بالقبول ثم المشرع يتناول العلة والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه ايجاج وليس التعليم  
 ان القياس لا يدخل في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مخرج الادلة التي تثبت بالمشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها ثبت  
 ايجاجا والبعض ايجاجا غير المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت لكل واحد منها الاحكام كذا هو اسم هذا الدين المشتمل  
 على الاصول والفروع وغيرهما كالشرعية يقال شرع محمد كما يقال شرعية وكذا نانا على من لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لعادة  
 الأصوليين لان الاضافة تعني الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس التي هي بالغة بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين في لفظ شرع  
 اعم ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروع قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الا انه فيكون اضافة الاصول  
 الى الشرع اعم فائدة وكثير تنظيها للاصول ثم قدم الكتاب على ايجاج لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه ولكل متبادر واقعية بالنسبة لان  
 كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف موجهيه عليهما ولكن التثنية مع تفاوت درجاتها في وجوبها للاحكام قطعا ولا يتوقف  
 في اثبات الاحكام على شيء فقد ثبت على القياس الذي يتوقف في اثبات احكام على القيس عليه ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل في  
 القياس لانه لما توقف في اثبات احكام على القيس عليه ولم يكن اثبات احكام به ابتداء كان فرعاه والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط  
 من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن احكام ثابتا في محل القياس بدون كان اصلا للحكم واليه اشار  
 بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول كمال الذي هو موجود من كل وجه او افروجه  
 بالذكرة لانه ظني في الاصول قطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اشره في تغييره وصف احكام من الخصوص  
 الى العموم لاني اثبات اصليه واثره سواء من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاستنباط استخراج المار التبيين يقال بطل الماء  
 من البين اذ اخرج فاستعمل لا يستخرج الماء لظرف ذنبه وقوة قرطية من المعاني والتدابير فيما يقصد ويهم فكان في المدخل من لفظ الاستنباط  
 الى لفظ الاستنباط اشارة الى كلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح  
 والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء وشال الاستنباط من الكتاب بتمام الطمارة في اخرج من غير سبيلين كونه خارجا عن قياس سائر  
 اخرج من سبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومن السنة جريان الربوا في الحبس والنورة والحد يد والصفر بحد  
 الحبس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام اسحطه اسحطه مثلهما بحد يث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع  
 المنصوب بعبادة انما لو كانت بحوزة قياسا على سقوط تقوم منافع العبد في ذلك المفرد الثابت بالاجماع فان لصحابة لما وجبوا قيمة الو  
 وسكتوا من تقويم المنافع صار ما سئلهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع اسماجة الى البيان بيان ثم قيل في وجه انحصار الا  
 على الاربعة ان احكام امان تثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلو وهو الذي تعلق بظلم الاعجاز وحوار الصلوة وحرمة القراء  
 على اجنبية اخص او لم يكن والاول هو الكتاب الثاني هو السنة وان تثبت بغيره فاما ان تثبت بالرأي الصحيح او بغيره والاول  
 ان كان ما هي الصحيح فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس الثاني في الاستدلال بالاثبات والاساس في النصوص والنبى عليه السلام داخل فيها فمن جعل  
 افعالها موجهة قال الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول ولم يكن فالاول ان كان متلو فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة



ويقال فيها قول النبي صلى الله عليه وسلم ان في ان شرط فيه صحة من صدرت عن الخطاء فهو الاجماع وان لم يشترط فيه القياس ولكن لا بد من ان يكون ذلك  
 في الاستدلال الصحيح لان الدلائل المعتبرة للمصداق لم تقيم الا على هذه الدلائل لان العقل وجب جملته على رتبة قوله الكتاب اي الكتاب بالذات في سبع ذكره في الامم فلما اقر  
 المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف المتقول عنه تلاوته بالاشبهه علم ان يحذف وتسمى بالمصاحف المتشبهه حقيقى وسمى لفظى فالحقيقة ما ابناء  
 عن حقيقة الشيء وما يسميه من شرطه ان يكون صحيحا ذاتيا لا محذورا وان يحذف فيه عن العوارض كقولك في هذا الانسان بعينه علم حساس متحرك بل ارادة  
 فاطوح والرسى ما ابناء من الشيء بل ازم له مختص بكقولك الانسان هذا كمنتهى القامة عريضا لا طفا ربا دى البشارة واللفظ ما ابناء عن الشيء  
 باللفظ اظهر عند السامع من اللفظ المتقول عنه مرادف له كقولنا القطار احمق والنفقة الاسد لمن يكون احمق والاسد اظهر عنده من القطار والنفقة  
 ومن شرط الصحيح الاطراف وهو انه متى وجد احد وجهي المردود والالتباس وهو انه اذا عدم احد وجهي المردود او اذ لو لم يكن مطردا لما كان مانعا  
 كونه اعم من المردود ولو لم يكن منكمسا لما كان مانعا كونه نفس من احد وجهي التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله ليس بحد حقيقة مؤ  
 اراده به تعريف مجموع الكتاب في تفرقة ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او بما نأتى وخل فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض فيه للاعجاز  
 وهو معنى ذاتي الكتاب المردود وذكره في الكليات في السمت والنقل هما من احوال من ولهذا كان قرانا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم  
 فها ما رسمى ان اراد بالمعنى الثاني وامن احمد وروى عنه ما وضع فيه الجنب الا قرب الائمة بالوارم فلهذا قال في لقران هو مصدركا لقراة قال في لقران  
 فاذا قرناه فاتح قرآنا اي قرآن حاد المعنى المتروك بهنا فيتناول جميع ما اقر من الكتاب بالسماوية وغيره فاحضر ربه لقران من غير الكتاب السماوية  
 ومن الوحي الذي ليس بتلاوة لان المراد من المنزل المنزل في نظم ومعناه الوحي الذي ليس بتلاوة بل من منزل لا معناه بقوله على الرسول اي على سبلنا انزل  
 غيره من الانبياء عليه السلام من التوراة والابجيل الزبور ونحوها بقوله المكتوب في المصاحف وما نحت كلامه وتسمى كالمثل للشيخ والشيعة اذا زينا فاجوبها بالبيتة كما  
 من لند عن الوحي الذي ليس بتلاوة بل هو القيد الاول مترادفا مسترطوع لان اللفظ الذي بقوله المتقول عنه تلاوته اعم من مثل معنى ابى وغيره نقل بطريق  
 الاحاد نحو قوله تعالى انه قد من اليك آخرة متشابها وتبقوله بلا شبهة مما اخصر به مثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهو على  
 قول الجصاص ظاهر فانه في المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله تلاوته متواترا من اذاعتها وقوله بلا شبهة تأكيد راو هذا الموضع صالح للتأكيد  
 لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما لا يتبع من الاما عجز لان صالحة للاحكام لا يتوقف عليه انما يتعلق بما ذكر من الاوصاف واللفظ ان اراد بالمعنى الاول لان  
 القرآن اسم علم لما انزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المتكلم كالنورانية المنزل على موسى عليه السلام كليل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انا انزل  
 انما لك في الاصل في التام بنات الله ايضا في قولنا القرآن في تسمية بالاشراك وبالمجاز ايجز عنه بقوله المنزل على الرسول واحضر بالمكتوب في المصاحف  
 عن المنسوبة لادبته لان الوحي الذي ليس بتلاوة كالمكتوب في بعض لانه ليس بدخول في الامتزاز منه وبما القيد على فخرنا على هذا الوجه المنزل على الرسول قيد  
 واحد بخلاف غيره الا وانما قيل ان هذا هو الذي ينبغي ان يكون في المصاحف فمع تصور القرآن فيكون ورا  
 باطل غير وارد على مرادنا في تعريف الكتاب وتوقف وجوه المصنف في الذين على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع  
 مستوفى في فهمه وان كان في بعض الاوصاف معلوما لا نعلم كالمعروف بالقرآن عبادا له لا يصح حمل القرآن على اطلاع احد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن بمثل نقل  
 من بعض الاساطين لانهم انما يسمون انما يسمون في المصاحف على انه يمكن له ان يسمي عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما  
 انما يسمي من الوحي الذي هو في المصاحف بعدد قوله في ان قيل يلزم على هذا ان هذا التسمية سوى التي في صورة النقل فانما دخلت في السجدة ليس بقرآن  
 ولم يتخلو برحمتها بالهذه والى هذا انما يسمون من انما يسمون في المصاحف والى هذا انما يسمون في المصاحف والى هذا انما يسمون في المصاحف



من القرآن لكننا لم نثبت حيز من كل سورة عندنا بل بآية منزلة المنفصل من السورة كذا ذكر أبو بكر الرازي ومثله روى من محدثي حديثنا لانها كتبت مع القرآن بأمر الرسول عليه السلام ونقلت اليها بين وفات المصنفين انهم كانوا يبايعون في حفظ القرآن حتى كانوا يمينون من كتابها على السورة مع القرآن من التشهير والنقطة كذا يخطط بالقرآن غيره فلو ايدحت الاستحالة في ما ذكره سكوت أهل الدين عن منع تصليهم في الدين الا ان نقل المتواتر لما ثبتت منها من السورة لم تثبت ذلك بحديث القسمة وهو معروف ودليل ظاهر على ما قلنا وانما لم يكفر من انكر كونها من القرآن لزمها انها انزلت وكتبت للتميز بها كما يكتب على حد ولا يكتب في ذكر حد كل مروي خطا لا كونها من القرآن والتسليم بمثلها مع الكفار وما عدم جواز الصلوة فقد ذكرنا في شرحنا في صحيح البخاري ان لا يقتضى بها جواز الصلوة عند أبي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انما لا يجوز لان في كونها آية نامة شبهة فيهم من غير ما يشافى رحمه الله انما ما بعد ما الى راس سورة آية نامة فاحش ذلك شبهة في كونها آية نامة فلا يتأدى بها القرص المقتطوع في اجازة قراتها للحائض ويحب قصد قصدين كجواز قراءة أبي الدرداء لعالمين لها على قصد شكر فاما على قصد قراءة القرآن فلا لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قراتها عليها قوله هو ان القرآن النظم والمعنى جميعا في قول عامة الفقهاء العلماء وهو الصحيح من نذهب إلى حنيفة مع الالة لم يجعل النظم كذا لاننا في حق جواز الصلوة خاصة لراد بالنظم العبادات وبالمنع بدليلاتها ثم في العقل من ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى اى دناه واغفلت الرجل لدقيق اى رست به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب مع نفس السجود ابرياء للادب وتعليم العبادات القرآن وفي تعريف الخاص وغيره ذكرنا في الاطلاق ذلك انما هو حيث به خاص لان حيث انه خاص بالقرآن فلا يجب فيه رعایت الالة والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعتزتهم من عتبة انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه نذهب إلى حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر ان قراءة القرآن فيها فريض مقلوب به فهو ذلك وأشار الى كساده بقوله وهو الصحيح من نذهب إلى حنيفة رحمه الله في المختارات نذهب مثل نذهب لعامة في انه اسم للنظم واللفظ فاجاب عما استدل به الزعيم بقوله الا انما هو لكنا با حنيفة رتبة الله لم يجعل النظم كذا لاننا لانه قال معنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود ونصو كذا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا معنى فرضية القراءة على التيسر قال الله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن ولما تسقط عن المقتضى تحمل الالة من نداء ونجوف فوات الركعة عند مخالفة ما بخلاف ما بالادراك فيجوز ان يكتب فيه بالكرامة وهو المعنى توحيده انه نزل ولا يلحقه قرآن لانها فصلا للغات فلما تفسر قراته بتلك اللغة على ما لا يعرب نزل التخفيف بعبارة الرسول عليه الصلوة والسلام واذ بتلاوته بساير لغات العرب مقتطوعا عتبة كمال اللغة اصلا والتسع الاخرى جاز لكل فريق منهم ان يقرأوا بلغته ولفظه في رسم واليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كان شاف فلما جاز للعربي ترك لفته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغته تيمم شأنكم كمال قدرته على لغة جاز لغير العربي ترك لغة العرب من تصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار حاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة استقامت كسح السجود وقهر الصلوة حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستبعد تسمية النظم كمنع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو دايد على اصل الفرض في اكان الصلوة كمنع ما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء وكفى قوله خاصة فيمنع على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى كفر من انكر كون النظم نزل لا كالمعنى وحرمة كتابته لمصحف بالفارسية وحرمة المداد وحرمة الاعتقاد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مسح كتب بالفارسية على غير المظهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب واسما بعض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله لانه لم يرد عن المتقدمين من صحابنا فيما رواه نصا وما ذكرنا حواجا للتأخيرين فاشيخ رحمه الله في جواب على صلحنا على اختيار المتأخرين والمتأخرون انما نبهنا ما ذكرنا على ان النظم



فما لم يأت في هذه الأحكام احتياطا لا على أن النظم ليس من القرآن والدليل عليه أنه لم يذكر فيها احتياطا بل هي جازية  
ولم يكن طريق ثبوت هذه الأحكام ما ذكرنا الاستقراء على قولها لأن النظم لازم من حيث هو المعنى وقد ذكرنا أن المعنى هو قوله تعالى في سورة  
الصافات من حيث القرآن متعلق بالنظم المعنى هو قوله تعالى في سورة الصافات من حيث القرآن متعلق بالنظم المعنى هو قوله تعالى في سورة  
من أركان الصلوة وبها ومن سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو قوله تعالى في سورة الصافات من حيث القرآن متعلق بالنظم المعنى هو قوله تعالى في سورة  
تستقط فيها الحق بها وعن ثلثين بان المكتوب أو المقر بالقرآن كقوله تعالى وان لم يكن من أنما فيهم من غير المتطهر وقراءة للجنب وبما يعنى  
كما توردية والائيل والاول حسن وشمل فان قيل لما جاز لاكتفاء بالمعنى عنه في الصلوة من غير أنه لا بد من أن يكون ذلك قرآنا اذ لا جواز  
للصلوة بدون القرآن ويثبت لا يكون أحد المذكورين من القرآن ولا له لعدم المكان كقوله المعنى المجزئ في المصحف ونقلا بالتواتر وما تعلق بالمعنى به من العبارة  
القرآنية مثلا ليس مكتوب في المصحف ولا منتقلا بالتواتر أيضا فلا يكون أحد جابجا فلا يكون المعنى بدون النظم قرآنا فينبغي أن لا يجوز الصلوة  
إلا بما جاز لاكتفاء عنه بالمعنى أو القيام المعنى المجزئ في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى أو القيام العبارة القرآنية الدالة على معنى القرآن مقام النظم  
المنقول كما قال أبو يوسف محمد بن محمد بن الفضل رحمه الله في حاله العجز فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا والتقدير وحكما فيدخل في أحد ويكون أحد جابجا وغير  
قوله المكتوب في المصحف المنقول عنه نقلا ستواترا بالكتابة والنقل حقيقة أو تقديره ونقول هو مسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم  
ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المحذره بل هو ما من بمعناه يحيل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على أن المراد وجوب رعاية المعنى دون  
النظم ليل للحد فلا يرد الاكمال فمما اختلف فيه من النظم في الصلوة بكونه بغير ما ذكرناه ولا محتمل للمعاني و زاد  
بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة اكمال بان قراكم مكان قوله تعالى معيشة عندكم في شدة الحر او كان جزاء ما كسبتموه مما لو قرأتم القرآن  
فلا يجوز بالاتفاق وسكن الامام أبي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان خلاف فيما افاجري على لسانه من غير قصد الى ما من تعدد ذلك فيكون ما يؤيدنا ووزنا  
والجواب عن الزيد بن عتيق وقيل انما كان في النظم لانهما قد بدت من العربية في الفصاحة فلا زيادة بغيره فلا يجوز بالاتفاق وفرد رجوع  
ابي حنيفة رحمه الله الى قول الامام محمد بن نوح بن ابي حنيفة ذكره في الاسلام من الله في شرب كتاب الصلوة به اختيارا لقوله الامام ابو زيد بن عتيق  
المتفقين وعديله انتهى قوله واقسام النظم والمعنى جميعا في الآية الى معرفة احكام الشرع اربعة كما كان القرآن اسم للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشرع  
الثابتة بالقرآن توقفت على معرفة شرع في بيان اقسام النظم والمعنى في القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة  
واحدة من علم يحصل به معرفة احكام من القصص والامثال الحكم وغيره اذ هو موجود في كل لغة لا يتغير بغيره ولا يتغير بغيره ولا يتغير بغيره  
مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان بوب فتعا وحقيقة جواز الصلوة وعمرته القراءة على جنب احكام من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبادة  
القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بجميع لكن لم تثبت معرفتها بجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنّة  
فيصح هذا الاحتراز واعلم ان جميع الاقسام باعتبار انقسام كل قسم على اربعة اقسام وانقسام الاربعه المقابلة للتقسيم الثاني عليها صاعدين تسار  
وقد ذكرنا شارحون في خصص هذه الاقسام وجوبها واحتمالها اذ كرهوه وان المعنى من الكلام لا يمكن ان يكون اجبا الى المنس النظم فقط او الى غير  
فالاول هو القسم الاول الثاني لا يمكن ان يكون اجبا الى المنس النظم فقط او الى غير  
الى سابع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع او يقال انصرفت في الكلام لا يكون الا على ما ساعد اذ لا يثبت  
فان كان من جهة المنس فلا يمكن ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول ما ان يكون بحسب اللفظ او بحسب المعنى والثاني ما ان يكون بحسب اللفظ او بحسب المعنى







وسكانه وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصف الذي يدل على التصرف في الهيئة في المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال اللفظ في  
في محل قابل له ومن بيته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوعد السند اليه وتذكيره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه  
ويضرب الان في بعض الالفاظ بخمس الهيئات باو قلا تمل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم باو  
حد الصغر ومن يهيئ كونه كبير اذ هو مصغر واحد الميرح وغير ذلك ولا تمل هذه الهيئة في اسد ولم على شيء وفي بعضها كما يميل على معنى واحد وهي الحروف  
محم فيها نحن في دلالة اللفظ والصيغة في انما من دلالة حروف الاسد مثلا على الميكل المعروف ودلالة بيته على توعد كونه كبير اذ هو غير ذلك ولا يخرج  
اشخاص من المفهوم بالتعريف بمثل هذه العوارض فاقوم في العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة بيته على كبره وحموته وفي المشترك دلالة حروف  
الافراد على الجمع او الطهر ودلالة الهيئة على التوحيد ولكن الظاهر انما هي بمعنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار شكل  
واساس فان المشايخ رحمهم الله قل ما يفتنون الى مثل هذه التكلفات التي لا يلين بهذا القول اشخاص وهو كل لفظ وضع لكذا ذكر كلمة كل في التفسير  
وان كان شئنا في اصطلاح اهل المنطق لاشمالا خاصة الافراد والتعريف للقيمة لا للافراد ولهذا كان من مشايخ السحان يستقيم على كل فرد من افراد  
المحدود ولو جاز الحقيقة منه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق به احد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان  
ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق الان المشايخ لم يفتنوا الى اصطلاحاتهم في هذا وذكر التعريفات في تصانيفهم  
يوثق بها على المراد معنى اللفظ كما هو اللائق بالفتنة تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يصيبهم حصول معادهم وادعائهم قوله كل لفظ عام تينا ول  
الالفاظ الموضوعات المعاني وغير ما يقتضيه وضع المعنى خفي غير الموضوعات وحصل الامر من المشترك ايضا لانه موقوف على معنيين او اكثر ايضا  
وبقوله معلوم من حيث المجرى فانه وضع المعنى ولكنه غير معلوم للسامع وبقوله على الافراد خرج العام فانه وضع المعنى واحد معلوم شامل للافراد اذا لم  
من قوله على الافراد كون اللفظ متناو والمعنى واحد من حيث انه واحد قطع النظر عن ان يكون له في اشخاص افراد ولم يكن ولا حاجة  
الى الاحتراز عن المجرى في الحقيقة لان هذا التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاحتمال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالعوارض فالمجرى في اصل وضع  
لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احتراز عن نظر الى ظاهر قوله وكل اسم انما ذكر الاسم هنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد  
من المسماة المعلوم لا يكون الاسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على الافراد هي هنا احتراز عن  
المشترك بين الشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمعنى معلوم لكن لا على الافراد فتم المراد بالمعنى في قوله وضع المعنى انما كان مدلول اللفظ غير  
في التعريف الشخصات ايضا لاشمالا معاني الالفاظ الموضوعات لما فيكون احدنا متناو والخصوص من الجنس والنوع والعين ويكون افرادهم من جنس  
بالذكر لقوة المفارقة بينه وبين غيره او لا يشترك في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع اخصوس وهذا التخصيص اولى العلم بالذكري في قوله تعالى  
يحيى الله الذين آمنوا وانكروا الذين اوتوا العلم حبات بعد وفاءهم في قول الذين آمنوا بالتفاوت القوي بينهم وبين عاصية المؤمنين في الدرجة  
والشرف والتخصيص بجبريل وسكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله ولكتبه ورسوله وجبريل وسكائيل بعد وفاءهم في عموم الملكية لقوة كفر  
وسفرهما هذا عند عز وجل وان كان المراد منه ما هو العلم والمجرى فيكون هذا التعريف لخصه اشخاص الاعتباري والتحقيق لا تعريف اشخاص من حيث هو  
وتفسيره اشمال للتعيين ما ذكره ابو اليسر انما هو في تناول فردا كرجل المرأة والقرن من تحديد كل قسم على حدة هو الاشارة الى ان اخصوس  
يسمى في المواقف تسميات جميعا سمها في العلم فانه لا يجري الا في المسميات ولهذا ذكر في المشترك هو ما اشترك فيه معاني او اسمي ليكون اشارة  
ان لا يشترك يجري في التسمين كاختصاص بخلاف العموم ويجوز ايضا ان يكون لكل تعريفا واحدا لان معناها في اجناس كل لفظ وضع المعنى



اولى على الافراد الا انه يسط في العبارة الغرض هو الامتزاج من العام وعن المشترك بين الشخصات جميعا فان قوله عن الافراد لا يثبت  
 الى كل لفظ امتزاج من شئ آخر ولو لم يسط في العبارة لم يحصل هذا الغرض من قوله والعام وهو كل لفظ يتكلم بهما من المسمايات والمراد باللفظ  
 هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فيقولون يتكلم اي شيئا حصل الامتزاج من المشترك فانه لا يتكلم معنيين بل يتكلم كل واحد على  
 السواء فيقولون جميعا امتزاج عن اثنين كما هي ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في مخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر  
 مشايخ ويا ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وجود العام عندهم هو اللفظ المستغرق  
 بجميع ما يصلح له حسب وضع واحد فلا استغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في العام الذي حصل منه البعض فنعنيهم  
 لا يجوز التمسك بهم لانه لم يبق ما ما وعندهما يجوز لبقاء العموم باعتبار بقائه بجمعيته وبقوله من المسمايات امتزاج من المعاني فان العموم لا يجوز  
 في المعاني عند المتأخرين من مشايخنا وقد عرف تحقيقه في الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة  
 كما نص عليه في عاينه الكتب ولم يبق لها هذا الصبر في ليست بانها موضوع لان نظام جميع من المسمايات بل عمومها ضروري كما عرف لاننا نقول  
 احد وولبيان انهما اق وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجا في قوله ما رايت رجلا اريد به غير ما وضع له العلامة بين  
 الخليلين او الرجل وضع للمفرد واريده غير موضوع وهو العموم ههنا بقرينة التفعي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رايت اسدا يرمي بقرينة  
 الرمي علاقة بينهما وقد نص على مجازية في شرح اصول الفقه لابن ابي حبيب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في احد صحته على انا  
 ان سلطنا ان عمومها متحقق لا يقدح ذلك صحة احد ايضا فان احد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا المطلق العام  
 وعدم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة واما المذكور جامع مانع للعام الصيغة فيكون صحيحا ولو لم يسطر الموضوع في اللفظ  
 بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم كما ان احد يتنادى لهما اخي لفظ يتكلم بهما من المسمايات معنى فقبين بها ذكرنا ان  
 احد جامع كما هو مانع وقوله اقفا او معنى تفسيره للانظام لا تقسيم للمحد فانه قد تم بقوله يتكلم بهما من المسمايات والتفسير وان كان يقتضيه  
 سبق الابهام واحد مما يمتز فيه عنه لانه اذا لم يوجب تحللا في حصول المقصود لا ينافيه ومثله كثير في كلام السلف والامراء من الانظمة  
 لفظ ان يدل صيغة على الشمول كصين اجموع مثل زيدون ورجال ومن الانظمة معنى ان يكون الشمول باعتبار المنتهى دون  
 الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها عامة من حيث المعنى لتناديها جميعا من المسمايات وان كانت صيغتها صيغ مخصوص  
 قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي ثبوت فيما يتناول قطعا وقينا متميز اي على وجه القطع ارادة العزم  
 واردة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعدد ثم اشيخ  
 رحمه الله من حكم العام قصد او ثبات الى حكم الخاص قوله كالاخص والاختصار والاختلاف بين الجمهور ان موجب الخاص قطعي واختلف  
 في موجب العام الذي لم يخص منه شئ فعند الجمهور من الفقهاء والمكملين من ارباب العلوم موجب ليس بقطعي وهو ذهب الشافعي  
 واليه ذهب الشيخ ابو منصور المازدي وجماعته من مشايخنا منهم المتأخرين وجماعته من المشايخنا العارفين كابي الحسن الكرخي والي بكر  
 اجماعا من غيرهما موجب قطعي موجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضى الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله  
 وثمره الاختلاف في نظر في وجوب اعتماد العموم وتخصيصه بالقياس خبر الواحد ابداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتمد العموم فيه و  
 يجوز تخصيصه بها وعند الفريق الثاني يجب الاقفا ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاقفا



لانه عبارة من قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة المخصوص في العام قايماً لانه لا يراد الا انما يحتمل الا ان ثبت بالدليل انه غير ممكن المخصوص  
 بمقتوله تعالى ان الله بكل شئ عليم بعد ما في السورة وما في الارض واذا كان الاحتمال ثابتاً في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعاً  
 كالقياس وخبر الواحد وهذا خلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قايماً فيه وثبتت موجبه قطعاً مع ذلك عن الشافعي رحمه الله  
 لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضاً مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واكثر فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين  
 الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام من حقيقة لان العموم باق بعد التخصيص الى ثلاث حدود من المباشرة والاستفراق كما عرفت  
 فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة من حيث هذه الصيغة فيجوز ان يؤثر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كما لا يشترط  
 اذا ترجح بعض وجوبه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى لا حرجه في رفع اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيجوز من حقيقة وجوبه  
 وكان على خلاف الاصل فلا يميز من غير دليل وتمسك من قال بان موجبه قطعاً بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى منها ظاهراً  
 لا زائداً لذلك اللفظ مع ان يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موقوفة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتاً بها قطعاً مع ان يقوم  
 الدليل على خلافه كما في الخاص فان سواء ثابتاً به قطعاً لكونه موقوفاً له حتى يقوم الدليل على مرفعه الى مجاز فاما الاحتمال  
 الذي ذكره المصنف فلا مبررة به اصله لانه ارادة في باطن المكلف وسبب غيب متناول ليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل قبل  
 ظهوره بكونه موجبه ثابتاً قطعاً بخلافه انما هو ان ارادة المجاز لما كانت ثابتاً لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل فان وجوبه  
 ثابتاً قطعاً قبل ظهور الدليل يبين ان برود صيغة العموم على ارادة المخصوص من غير قرينة يدل عليه يوم القليبيس على السابح و  
 يومى الى مكلف الحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز رد العام على ارادة المخصوص ولا رد الخاص على ارادة المجاز من قيس  
 ذكره دليل فيهم السابح مراد الخطاب قوله الا انما يحتمل المخصوص معلوم او مجهول اختلف في العام المخصوص منه فحتمل لا يتبع حجة بطلان  
 سواء كان المخصوص معلوماً كما قال الشارح مثلاً او مجهولاً كما لا شك في ذلك وكيفية التماسين بقوله تعالى وان احد  
 من المشركين سجد لك لا يمين قوله عز وجل فاقبلوا المشركين حيث وجدتموهم فجهلوا فليس قد الربوا من انواع البيع في قوله عز وجل احل الله البيع حرماً الربوا  
 الا ان كان المخصوص معلوماً يتبع العام منه الباطن موجبا قطعاً كما كان وان كان مجهولاً سقط دليل المخصوص ويتبع العام في الكل  
 موجبا قطعاً وهذا يتبع العام حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوماً او مجهولاً الا انه لا يتبع قطعياً بل يصح تعليلها كالتقاس  
 وخبر الواحد بل انما اراد به الشيخ بقوله الا انما يحتمل اي العام مخصص معلوم او مجهول اي مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كانه الربوا  
 في البيع تخصيص الربوا الذي هو مجهول لكونه محلاً من البيع واية الربوا كصلح مثلاً المخصص المعلوم بعد البيان كما يصلح مثلاً المخصص  
 المجهول قبله فلهذا لم يذكر الشيخ مثال المخصص المعلوم فيمنحه اي فحين سمع المخصص يوجب اى ثبت العام المخصص منه الحكم في  
 الباطن او في الكل على تجردى على احتمال ان يظهر المخصص على التخصيص في العام بسبب تعليل المخصص اى الدليل المخصص ان كان معلوم  
 المراد والمطل هو المجهول او بسبب تفسير الدليل المخصص ان كان مجهول المراد والمفسر هو الشارع وبذا من قيل اضافة المصدر الى المفعول و  
 يماه ان دليل المخصص يشبه الاستشاد بحكمه من حيث انه يبين ان المخصص لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واما شرط اقرار العام  
 كما شرط اقرار الاستثناء بالاستثنى منه ويشبه النسخ بصيغة من حيث انه كلام مستقل بنفسه كدليل النسخ لو لم يكن مسبقة العام  
 فيهم من المراد فاذا كان معلوماً كان محتملاً للتعليل وان كان الاستثناء ودليل النسخ لا يقبلان التعليل لان المنان من التعليل في الاستثناء



عدم استقلاله بنفسه في النسخ خلوص معنى العارضة اذ لو اطل على التماس من بطلانه فاذا كان دليله من مضمون مستقلا بنفسه في النسخ  
لم ير عمل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل فتعليل في الامل في النسخ هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدرا تناوله العامة من مضمون  
سابقا واخرا في العموم وهو المراد بقوله على تجوز ان يظهر بخصوص فيه بتعليله وذلك القدر مجهول فاجب جهالة الباقي وجهالة تفتقنه سقوط العمل  
به الا ان عرفنا العام موجبا قطعا فلا نعلمه بالاحتمال الشك ولكن قلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر فاجب العمل وان العلم خبر  
الواحد والقياس اذا كان موهوبا بحسبان يستلزم دليله من مضمون في العام موجبا كما كان نظر الى شبهة النسخ وان لا يتبني العام محققا يمكن اجماله  
فيه نظر الى شبهة الاستثاء فلما تروى كل احد منها بين الزوال البقاء لم تبطل واحدا منها بالشك فيجب العام موجبا ولكن تمكنت في شبهة جهالة  
وليل بخصوص فان احتمال الحق في تغيير المخصص قديم وعلى تقدير حقوق التفسير بتحقيق احتمال بخصوص في كل فرد من العام وكان عام قبل  
حقوق التفسير بالمخصص مباح الحكم في جميع الافراد على احتمال رادة بخصوص في كل فردا ذلك فردا يمكن ان يكون المخصص من العام وهو معنى  
قوله بتفسيره وبعد حقوق التغير بالمخصص يصير بمنزلة المخصص للمعلوم فيقضي ان لا يفسد الاحتمال التعليل فتبين ان العام بعد التخصيص يصير ظاهرا  
معلوما كان المخصص ومجهولا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بعد التوقف على المعنى كما ان اهل لزمته لما خصوا من يوم نفس القائل الحق بهم  
النسوان والعبيان والعيان والمقدون والزنى والراهبون بعلته ان كفرهم غير مفضل الى سحاب كلف اهل لزمته فمضوا من النص  
بالقياس كما في نص اربوا لما صح البيان بالمخصص في الاشياء الستة اصح بها غير باطله الكليل والنجس الطعم والجنس وحسن بالقياس قوله  
والشرك اى المشترك فيه ثلاث المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو ما اشترك اى هو اللفظ الذي اشترك فيه معان او اسام لادوية  
لاشتركا بحسب الوضع عرف ذلك بمورد التفسير فان هذا تقسيم اللفظ باعتبار دلالة على المعنى بنفسه من غير نظر الى رادة الشك وذلك بالوضع  
ومعنى الاشتراك ان يكون كل احد من مفهومات اللفظ صالحا لان يكون هو المراد به احتمالا على السواء ثم العام قد دخل في هذه اللفظة فانه  
اشترك فيه اسام فاحترز عنه بقوله لا على سبيل الانتظام بمعنى هذا الاشتراك بطريق البديل لا بطريق الشمول وتكون معان او اسام بصيغة  
ايجع يوجبهم ان عدد الشك في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك ثبت بين المعنيين او الاسمين كالقرد وكذا  
قيل في صدره هو اللفظة الموضوعية مختلفة او اكثر وضعا ولا من حيث هما كذلك فاحترز بقوله بمختلفتين مختلفتين عن الاسماء المفردة  
وبقوله وضعا ولا عن المنقول وبقوله من حيث هما كذلك عن مثل شئ فانه قد يتناول المساميات المختلفة لكن لاس من حيث انها مختلفة بل  
من حيث انها مشتركة في معنى واحد واعلم ان ذلك كلمة او في التعديان كان يوجب الى تقسيم احد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف و  
واذا كان يوجب الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم احد فهو باطل لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول التسمين لفظ من لفظ احد فهو تقسيم المحدود  
والا فهو تقسيم احد كما لو قيل اجماع ما تتركب من جوهرين او اكثر يكون تقريبا للمحدود لتناول التركيب اياها ولو قيل اجماع ما تتركب من جوهرين  
او ماله ابعاد ثلثة يكون تقريبا للمحدود من قولها تحت لفظ من لفظ اى فيفسد فتقوله معان او اسام من قبيل تقسيم المحدود ولا من تقسيم احد  
لذلك تحت قوله ما اشترك كما ان قوله لفظا او معنى تقسيم للمحدود ولقد قولها تحت قوله في نظم وتبين انما ان يصير عنها بلفظ واحد بان يقال هو  
ما اشترك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس في التعريف الشئ بنسبة ايضا فان المراد من الشئ المشترك الاصل الذي في  
قوله اشترك الاشتراك اللغوي ثم ان كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها فيمكن ان يحيل لفظ العيين  
مثلا لا لا اشتراك الاسامي ان جعل موضوعا بازا لفظ الشمس والينبوع والذهب غير ما ومثالا لا اشتراك المعاني ان جعل موضوعا بازا ومفومات

المراد من الشئ



هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة شمس الاية الكروية رحمة الله والكان المراد منها المعاني الدينية كالعلم والسجود هو ظاهر المراد  
من الاسامي المسماة اى الامان فكان نظير المشترك بين الاسامي لفظ العيون لا اشتراك ما ذكرناه فيه والمولى لا اشتراك المعنى والمعتق  
ونفسه هما فيه واقره الاشتراك احيى من الطهريه ونظير المشترك بين المعاني الاخطاء والاطهار والستر والنبل للمعنى والعطش والبسج لزاله  
لكل المبيع بتقابلة الثمن وازالة ملك الثمن بمقابله المبيع وانما بان من البيوتة بمعنى الفصل من ظهور وبعد واعلم ان الاشتراك خلاف العمل في  
لوازاللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يخل بالغم في حق السامع لثروالذهن بين معنوياته وقد يتعذر عليه  
الاستكشاف لميزة الكلام والاستكشاف من السؤل فيجده على غير المراد فيجمل وربما يظن التشكك ان السامع يفتنه للقرنية الدالة على المراد ان  
السامع لم يفتنه لها فيفتنه كمن قال عبده اعط فلانا حيا واداره خبرا او شيئا اخر من الاميان فالعطاء وينا را فيفتنه السببه فتعذرا يقتضيه  
امتناع وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقومه لما انى ذلك بقية اقتضاء المرجحيه وهو المراد بكونه غير اصل وسبب قومه ما غفلة من الواضع  
ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابوالمثمر واتباعه بان نسي وصفه الاول وقد اشتبهت في قوم فوضه ثانيا لمعنى آخر واشهر في  
اخرين ثم تراعى الكل بالوضعين او اختلاف الوضعين بان وضعه وادفع المعنى وشبهه فوضه آخر ثم اشتبهت كلاهما بين الاقوام والقصد  
الى ان تعريف اشئ لغيره محمل غير مفصل له هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال بالتفصيل في عامة الاحوال ان كانت توقيفية كما ذهب  
اليه لا شرعي وابن فورك فلا يتلاو كما في انزال المتشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل لاشتراك على كمال المعنيين بالوضع وان لا يجوز اراوتهم انه  
ايضا لانه لا يحقق مقصود الواضع فانه يوضع الا لغيره من افراد معنوياته فقط ولا يحصل التلاو ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما حقيقيا  
من كل وجه فثبت انه لا عموم لقوله وحكم التوقف فيه بشرط التام يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد وحكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم  
وليل الترجيح لان الاشتراك بيني من المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشتراك فكان الثابت به احد معنوياته غير عين عند السامع من غير ترجيح  
لاحد على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يتعد عن طلب المراد لان ذلك المراد فيه محتمل التام في الحقيقة او طلب ليل آخر يعرف به  
المراد بالوقوف على المراد في كل احتمال على التساوي فيجب الاستئصال بالطلب ليزول الشك وكما تامل علماءنا رحمهم الله في لفظ الاقوال المشتركة  
بين بعض الطهر لوجود اصل في التفسير على الاعلى الجمع يقال قرات اشئ قرانا اى جميته ونسخت بعضها الى بعض ويقال قرات هذه الناقه مسلمات  
تطو لقرات جنينا اى لم تضم رجما على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قراء النجم الى انتقال حقيقة الاجتماع في الدم فان الدم هو مجتمع في الرحم وكذا  
حقيقة الانتقال في الحقيقة لان الطهر اصل والحقيقة عارض والانتقال تحقيق من اصل الى العارض فكان بدلا لاسم اولى بالحقيقة فبالمراد في قوله  
في قوله تعالى ثلثة قروا يحضرون الاطهار يستدلوا ايضا بالاشارة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض الصحابة طلاق ابي  
فثان وعده متاحضتان على ان المراد منها يحضرون لما صرح فيه بلفظ يحضرون اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق اجدون للتبديل علم الشاه  
في حق احرار يحضرون الاطهار قوله والماول وهو ما ترجع من المشترك لبعض وجوهه بقالب الرمي قيد لقوله من المشترك وبالقالب الرامي  
وهما ليسا بالمرن فان الشك او التشكك والجهل او اذال الشك او عنه بلسل في شبهة كبر الواحد والقياس لسمى ما ولا ايضا كذا في الميزان والتقويم  
واصول صدر الامر المام وغيره وكذا الطاهر والنحل ذاهل على بعض محتملاته صاها ولا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من الشك وبالرأى ليس بل  
فصل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء واحتمال لاشتراك المعاني فيه وغالب الرأى على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المسائل  
ويكون تقدير الكلام الماوال ترجيح ما فيه خفاء او ما فيه خفاء هو به دليل على ما حذر به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعا كان ذلك نصا



التاويل وقيل في حديثنا ويل هو اعتبار احتمال بعينه دليل يصيبه غلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ ويحتمل انه انما قيد به بالمشترك لا بد لم  
 يرد بالمادول بهنا جميع اقسامه بل اراد به نواميسه وهو المادول من المشترك يعني هذا المادول هو المشترك الذي ترجح بعض وجوبه بفجاء لظن  
 من اقسام الصيغة دون غيره وذلك لان صيغة المشترك يدل بالوضع قبل التاويل على احد معنوياتها واما التاويل لم يغير تلك الدلالة فان اقر  
 بمبدأ التاويل وحمله على جميع ما دل عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام الصيغة واللفظ بخلاف سائر اقسام المادول فانها قبل التاويل  
 تدل على معان بالوضع وبما للتاويل تغيير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة واللغة الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوعدنا  
 لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضئة لكل صلوة والتاويل وحمل على الوقت تغيير تلك الدلالة وقوله عليه السلام للصلوة الا بقا حصة الكتاب  
 يدل بالوضع على نفي اجزائه اصلا وبالحمل على نفي التفضيلة لم يتبق تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف سببينة ثم قيل انما دخل المادول  
 في اقسام النظم صيغة واحدة مع ان المراد تبين فيه بالراي والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى دليل لا يكون  
 اولا كما قالوا الحكم المستعوض عليه مضاف الى النص لا الى اعملة لانه اقوى منها كما كان في غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير  
 اللاحق به مثله في القوة فيجوز المضاف الحكم الى المفسر قالوا ويدل كما قيل اذا حقه البيان بنحو الواحد يكون ذلك ثابتا قطعاً وان كان خبر الواحد لا يوجب  
 الحكم قطعاً لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام افاضت هذا وفعلت هذا فقد تمت ذلك  
 لما تحقق بيان القول تعالى وتعمير الصلوة ثبت فرضية العقدة الاخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح يشكل لان هذا القسم في بيان لالة اللفظ  
 بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر وهذا الفصل في القسم من الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام انضم الى دلالة الصيغة كعني اخر الفصل به  
 كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم جعل المادول من هذا القسم ان كان الحكم بعد التاويل مضافاً الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة  
 انضمام التاويل اليها لا يجوز والصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنقص الحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتاً بالنظم لانضمام معنى اخر اليها  
 وهو التركيب والاستعمال في موضع او غير موضع ما اتواهم بحمل اعمدة البيان بنحو الواحد يكون الثابت به قطعياً فليس كذلك لما ذكره المفسر  
 ان الحمل في اعمدة البيان بنحو الواحد مدفوع ولا ذكر فيه في موضع اخر ان الاشكال بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس لا يسمى مفسراً وكسب  
 ما ولا لان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لا سيما لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بنحو الواحد لان  
 قطعي الدلالة في نفسه لا بالعام المخصوص منه والكانت قطعي الثبوت واسى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من  
 الحمل بنحو الواحد الذي هو ظني والما استدلالهم بالعقدة الاخيرة فحاصلها انما هي فرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان اوجب في قوة  
 الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صريحاً في كراهية الاشهاد وواجب وان الفرض في العمل فوق السنة كتحسين الفاتحة حتى وجب  
 سجود السجود كما ولكن لا تقبل الصلوة فالفقهاء الاخرين قلوا لا بد من اقرارنا به فافهموا ان يجب اعتقاد فرضية ما يجب كغير ما به لا الاتية  
 ان المالك الاصح وما كان كغير البكار هو فرضية ما ولم يفرق بين اساس رضى يمد عنها بالكاره روى التقديرين مع سقوط البيان بآية الربا في الله  
 السنة ولم يفر من انكار تقدير فرضية اسح بالربح مع سقوط خبر المنيرة بياناً من الكتاب وهو قوله تعالى فاسحوا بركم وكيف ثبت الحكم قطعياً مثل هذا  
 البيان وفي ثبوته بياناً شبهة وفي حمل قوله على وجوبها في هذه المسألة هو اعلم بالحقيقة قوله ومكم وجوب العمل به على احتمال اللفظ اى حكم المادول  
 وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنقص لان مع احتمال السور واللفظ كما يجب بنحو الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراي فلا خطر في  
 اصابتها بحقيقة اذ الوجهية بخطه ولا يصيب فيكون انشأته بمحتمل هو واللفظ رتبة ان ثبت بنحو الواحد ولا دليل ظني فيكون الثابت به قطعياً انما



لا قطعاً قوله وأقسم الثاني في وجوب البيان بذلك النظم فالقسم الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توجهاً للمعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه  
 بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لأن المراكز من البيان هي انما المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وقبل قوله  
 بذلك النظم اشارة الى الخاص من العام دون المشترك لأن البيان لا يحصل للمشترك ولا يظهر للمراد به للسامع واليه اشارة في بعض مصنفات الشيخ الامام  
 فخر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد والمقابلة لهذا القسم جعلت من اقسام البيان كما ينبغي ان يكون اسم الاشارة راجعاً الى اجماع قوله الظاهر كذا  
 المراد من الظاهر هو المصطلح من قوله بالظهور للنوع وهو الوضوح والاكتشاف فلا يكون هذا تعريف لشيء بنفسه وهو الظاهر المراد منه يعني السامع بنفسه  
 اى بسماعه اذا كان يسمع السامع من كفى والشكل امثالهما فان ظهور المراد منها توقف على مراد السامع وقيل هو ما دل على معنى بالوضوح  
 الاصطلاح والعرفي وقيل غيره احتمالاً مرجحاً وقيل هو الاشارة في افادة معناه الى غيره قوله بالنفس هو كذا ذكر اكثر من قصد لشرح هذا الكتاب بان  
 قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صريحاً لصلو شرط في الظاهر ان لا يكون معناه مقصوداً بالسوق اصلاً فراقبه وبين النفس قالوا وقيل ايت فلان صريحاً  
 القوم كالتجريب القوم ظاهره ان القوم يكونون في السوق فلو قيل ابتداء جاد في القوم كان نصاً في معنى القوم لكونه مقصوداً بالسوق وهذا لان الكلام  
 اذ سبق له مقصود كان فيه زيادة ظهوره بوجه التسمية في السوق لانه كانت عبارة انهم اجمع على اشارة قالوا واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله  
 بحسب في المتكلم وقوله سبق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لما في الكتب فان شمس الاثمة السبعة ذكره في قوله  
 الفقه الظاهر يوجب المراد منه بنفس السامع من غير تامل مثله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله على ذكره واسأل الله  
 البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر في توقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاسم في الامام  
 ابو زيد في التوقييم وصدر الاسلام ابو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم فثبت ان عدم  
 السوق في الظاهر ليس بشروط بل هو ظاهر المراد منه سواء كان سوقاً او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الاثمة وغيره في ايراد  
 النظمين ما كان سوقاً وغير سوق وان اعد من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر بهذا الشرط ولو كان منه ظهوراً اليه  
 لما نقل عنه الكل وليس ازوايد وضوح النفس على الظاهر بحجج السوق كما طنوا اذ ليس بين قوله قائل وانكموا الايام  
 مستكم مع كونه سوقاً في الطلاق النكاح وبين قوله فانكموا ما يطالب لكم من النصارى كونه غير سوق فيه فرق في فهم  
 للسامع وان كان مجازاً ان ثبت لاحدهما بالسوق قوة قصص للترجيح عند التعارض كما يخبر عن المتبادرين في الظهور يجوز  
 ان ثبت لاحدهما مرة على الاخر بالضرورة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازوايد بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهرية  
 نطقية تنظم اليه سابقاً تدل على ان قصد شكل ذلك المعنى بالسوق كبيان العدوى في الآية المذكورة لم يفهم بدون الاثران الشعبي وثبت ونباع بها  
 ما قال شمس الاثمة رحمه الله في اصول الفقه واما النفس فما يرد بها بقرينة تميز باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب لك ظاهراً بدون تلك  
 القرينة واليه اشار القاسم في الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو السير وغيرهما واما قوله بحسب في المتكلم فمعناه ان المعنى الذي به ازوايد والنفس هو ما دل  
 الظاهر ليس له معنى في الكلام تدل عليه معاني يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام نه هو المراد من المتكلم من السوق وكذا معنى قوله لانه سبق الكلام  
 لاجله انه عرف بعد اقران قرينة قوله متنى وثبت ونباع وقوله فان نضم الاته لوا فواحدة بالكلام انه سبق لبيان لعدو الذي به ازوايد  
 الكلام وضوحاً حيث فهم منه ان الابعة مقصورة على هذه العدد وليس بمطلقة فاما ان يكون مجزاً والسوق معتبراً في صيرورة الكلام نصاً  
 من غير قرينة نطقية فلا يدل عليه ما قال شمس الاثمة رحمه الله الكلام يكون نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى



فما حکوا ما طالب لکم من النساء ظاهراً فی تجویزہ فکمل فی استطیعہ المومن النساء نص فی بیان العدد لان سیاق الایۃ لذلک بدیل قوله تعالى فی  
 وثلاث وربع و قوله تعالى فاکتوا ما یاکلکم الی ما یلکم من النساء لان منہن ما حرّم کما اللاتی فی بایۃ التحریم وقیل لذلک الی الصفة والانی  
 من النفلار یحرم من مجری غیرہ ملاء و منه قوله تعالى او ما ملکتم ایماکم شیئاً وثلاث وربع عدد لہ عن حداد مکررة وانما منعت الصرف لما  
 فیہا من العدلین عدلہا من صیغنا وعدلہا من مکررنا و ملک من النصب علی الحال ما طالب تقدیرہ فاکتوا الطیبات لکم مع یودات ہذا  
 العدد و ثمنین ثمنین ثلاثاً وثلاثاً واربعا لربا کذا ذکر فی الکشاف وقیل ما طالب اسی ما اورک من حاجت الثمرة اذا درکت والوجه  
 ہوا الاول لان علی الوجه الثاني یلزم ان لا یجوز نکاح الصغیرۃ لانہ لم یتدرک فان قیل لعدو الذی یرجع لکن فی الجمع ہوان  
 یمح بین ثمنین او ثلاث او اربع فما معنی الشکریت فی ثمنین وثلاث وربع قلنا ما طالب لما تنانوا لیمح وجب الشکر لیسبب کل تکلیف یمح  
 الجمع ما اراد من العدو الذی یرجع لکما یرجع للجماعۃ اتفقوا ہذا المال و ہوا لالف و مہین و ثلاثہ ثلاثہ و اربعہ اربعہ ولو اخذت  
 لم یکن لہ معنی و لہذا عطف بالواو و دون اولئک لہذا ثبت فی ہذا المثال ان تقول اقتسموا ہذا المال و مہین و مہین او ثلثہ ثلاثہ او اربعہ اربعہ  
 اقلت انہ لا یسوغ لہ ان یقسموا الا احد النوع ہذہ القسمۃ بان یکونوا متفقین فی عدد و منہا ولا یکون لہم ان یحبوا ہذا ما بان یصلوا لہ  
 و مہین و بعض ثلثہ و بعض اربعہ فذلک فیما نحن فیہ ذکر بالواو و لیعلم انہ یسوغ ان یاخذ کل واحد من التاکمین ما اراد من  
 الاعداد المذکورۃ لان یکون لکل الاتفاق علی عدد واحد منہما دون امتیاز اسے عدد و شاء منہما قوله فانه ظاہر فی الاطلاق  
 اسے فی ابانۃ فکمل ما استطیعہ المومن النساء لان احسنہ و جمات الامر الا باقر و فی امتیاز لفظ الاطلاق اشارۃ الی ان المال  
 فی النکاح یخضع لان النکاح رقی و کونہا حرۃ ینا فی صیرورتہا مملوکیۃ و لانہا مکرمة بالکفریم الالہی کما قال عدو تعالی و لقد  
 کرنا بنی آدم و صیرورتہا سوط و مستقرۃ لا یایم التکریم الا انہ ینج للضرورة علی ما عرفت فاشار بلفظ الاطلاق اسے اذالۃ  
 ہذہ الحرۃ الی سبب بمنزلة القید للسلام من انہا بشرۃ نفس فی بیان العدد لانه الغنیہ للشارح سبب الکلام لاجلہ اسی لما یلہ بیان  
 العدد بدیل قوله تعالی فان خصم ان لا تعدلوا فواحدة فزاد قوله تعالی فاکتوا ما طالب لکم و منہما ما یقرنہ بحقوق العدد  
 بہ حیث قسم من الاطلاق و العبد علی ما اذالم فیہ کما عد فیہ فصار نصا قوله و المفسر ہوا انہا و و منہما علی و منہما انہا  
 علی وجہ لا یتبع فیہ احتمال التخصیص ان کان عاماً و التاویل ان کان خاصاً و فیہ اشارۃ الی ان النص یحتمل التخصیص و التاویل  
 کا ظاہر لیس فی المفسر بالایقہ فی لفظہ احتمال قریب و لا بعید فانه مشتق من المفسر الہیۃ ہوا انکشاف بلاشبہ نحو قوله تعالی  
 فسجد المملکۃ لکم اجمعون فان قوله عز اسمہ تسجد المملکۃ ظاہر فی سجود جمیع المملکۃ لکنہ یحتمل التخصیص و ارادۃ البعض کما  
 فی قوله و اذا قالت المملکۃ یا مریم اسی جبرئیل علیہ السلام فبقوله کلیم القطع ذلک الاحتمال فصار نصاً لازماً و منہما  
 علی الاول و لکنہ یحتمل التاویل و کل علی التفرع فبقوله اجمعون القطع ذلک الاحتمال فصار مفسراً لا یقطع الاحتمال عن  
 اللفظ بالکلنیہ قوله و حکمہ اسی حکم المفسر الا یشاہب اسی اثبات حکم قطعاً من غیر اختلاف فیہ لاحد و قوله بلا احتمال تخصیص و لا تاویل  
 اشارۃ الی رجحانہ علی النص فقد ذکر فی شرح التقریم و حکم احتقار ما فی النص و انہ لا یحتمل التاویل فیکون ا و لیس فی  
 عند المقابله الا انہ اسے المفسر یحتمل الغنیہ فی نفس امارۃ ان کان ہذا المثال لا یحتمل لانه من الاخبارات  
 و یخبر لا یحتمل النسخ و یبغی بہ الحنفیہ القائم باللفظ لانه یو دسے حیث نہ اسے الکذب او الغلط



وذلك مشيئ على الله تعالى فاما اللفظ فيجربى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وجوزة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثنا فان العيس مستثنى من قوله تعالى فسيح الملكة لكن الشيخ لم يذكره لان من الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذا استثنى فالصحيح مترجيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الامتناع فيها فاذا اراد اى المفسر قوة واحكم المراد به الباء متعلق بالارادة ومن احكم معنى استثنى او من اى استثنى المعنى الذى اريد بالمفسر من التبديل سمي محكما فظهر بما ذكرناه لا بد من كون الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ لسمى محكما وهو قول جامد اصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال به بالاحتمال الا ومجاو احد او قيل هو ما فى العقل بيانه وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه نفهم مراده وقيل هو ظاهر لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يخافوا فيه والمتشابه على اعتدادنا والاصح هو الاول لان ما خذه يدل على انه لا يقبل النسخ ليقال بنا محكم اى باسوان الاتقان وحكمته اذ استنت لقضها وتبدلها ثم لقطع احتمال النسخ وقد يكون المعنى فى ذاته بان لا يتحمل التبدل عقل كلاما الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم والاختيارات ويسمى هذا محكما بعينه وقد يكون لالقطع الوحي لوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله وانما يظهر التفاوت فى سوجب هذه الاسامى عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليها والحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بياننا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا مكان حمل الظاهر على معنى كونه لغيره من غير عكس لاننا انما لم نعبر الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل بعينه فلما يذوكت الاحتمال بمعارضته النص وجب حمله عليه وكذا فى النص مع المفسر المفسر مع الحكم وفى تسميته ليقابل هذه الاقسام تعارضا تسامح فى العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوى المجتنبين المتقابلتين فى القوة ولم يوجد لما ذكره فى الكتاب لكن لما تصور صعوبة التعارض من حيث التقى والاشبات سمي به مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذككم وقوله عز وجل فالحكم ما طاب لكم من النساء منى وثلث ورباع فان الاول ظاهر عام فى اباحة كل غير المحرمات فبقضى العموم جواز كل ما وراء الرابع والثانى نص لقيضه او تقاربا جواز على الرابع كما ذكرنا فنتعارضان فيما وراء الرابع فيترجم النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحى فنة متوضاء لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحى فنة متوضاء لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا فى مفهومه ولكنه يحتمل تساوى اذا اللام ليستعار للوقت والثانى لا يتحمل فيكون مفسر فيترجم ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقهاء ما قال علماؤنا رحمه الله فيمن تزوج امرأة الى شهرانه متعة لا نکاح لان قوله تزوجت نفس فى النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى شهر مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع فى الكلام ترجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نکاح كذا ذكره شمس الأئمة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً فان الاول مفسر فى قبول شهادة العدول لان الشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثانى محكم لان التاميد لتصدق به والاول للعموم لوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى لوجب ردة فترجم على المفسر كذا فى بعض الشروح ولما قل ان يقول لا نسلم كون الاول مفسر لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى مدلول النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الايجاب والذب وتناول باطلاقة الاحمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسر مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهاد والقبول فان اشهاد العيان والمحدودين فى القذف فى النكاح صحيح حتى العقد النكاح بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس بالواجب



لان الاصل تمهيد بالدليل لا بالنسبة وانما ايراد المثال للتوضيح والتفصيل فلا بد من اقامة الدليل او لا ثم ايراد المثال ان شاء الله ليوضح  
على سبيل التبرير فاذا تم هذا الاصل فلا عليك ان لا تعجب في طلب المثال قوله اما الكل امي كل واحد من هذه الاقسام الاربعه فيوجب ثبوت  
ما يتصور يقينا وهذا في المقسّم لا خلاف واما في الظاهر والنفس على التفسير الذي ذكرناه فهو من ذهب المعرفين من مشائخنا كابي الحسن الكرخي رح  
وابي بكر السجستاني واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض مشائخنا منهم شيخنا ابو منصور من تابعه حكم الظاهر وجوب العمل  
بما وضع له اللفظ ظاهر الاقطار وجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النفس وبه قال اصحاب الحديث واكثر اصحاب المشافعي رح  
والمتكلمة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال والكان بعيد الا لوجوب العلم بل كوجوب العمل بخبر الواحد والقياس وكل عام تحتل المخصوص  
وكل حقيقة تحتل المجاز فلا يثبت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والنفس لا تقطع الاحتمال عن الحكم بالكلية عن المنفسر بعد وفات النبي  
عليه السلام وعندنا لا اعبرة لاحتمال اذ لم يدل عليه قرينة لانه انما نشي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام  
لا يتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كخص المسافر لا يتحقق بحقيقة المشقة والنسب لا علاق والتكليف باعتدال العقل كونه  
امورا باطنية خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهر عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى  
الى تكليف ما ليس في الوسع والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النفس المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على  
ما بينا قوله ولعمرة الاسامي اخذوا ليقابلها بخص هذا القسم بيان ما يقابلها من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدره  
والقسم الذي تأخذه لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفته الشيء ثباته بذكر مقابله وتنفيد زيادة وضوح كما قيل ولعمرة ما  
تبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهورا ولكن بعضه فوق لبعض فاحتاج الى بيان ما يقابلها في قسم خمسة  
عليه بخلاف القسم الاول لان العام يقابل بالخاص والمادى المشترك من وجه وكذا للشيء يقابل بالحقيقة والصريح الكناية فلا  
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا المراد للسامع وقد لا يكون  
فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وحفائه عليه فاحتاج الى ان يتصور اربعة اوجه وما يتعلق بانخفاض اربعة اوجه فليس هذا  
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجهه البيان بذلك النظم وسبب ثمانية والا لزم منه ان يكون القسم المقابل تساما اخر خارجا  
عن هذا القسم وخميند يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فعند الظاهر الخفي المقابل على اقسام مقابل  
التناقضين وهو تقابل النفي والاثبات كقولك انسان لا انسان وتقابل التضادين كقابل الاب والابن وتقابل الملكة والعدم  
كقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل  
واحد وبينها غاية الاختلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في  
اصطلاح الفقهاء كما نهم ايرادوا بالضم ما يقابل الشيء ولا يجمع منه في محل واحد شيان واحد بجهة واحدة ثم انخفاض ان كان امرا  
وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفي ضد الظاهر قوله وهو ما خفي المراد  
منه بعارض غير الصيغة لان الالطلب يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها التوحي ولكن الكلام خفي باسته الى محل اخر لسبب عارض فيه  
كما في المثال المذكور واخر من عليه بان الظهور لا كان في الظاهر في نفس الصيغة ينبغي ان يكون خفاء الخفي في نفس الصيغة  
للتحقق المقابلة واجيب عنه بان اتحاد المحل او ابعده ونحوها انما يشترط لتحقيق استحالة الاجتماع لا لتحقيق المضادة فان السواد



في محل بصناد البياض في محل آخر نظر الى استحالة اجتماعهما في احد المحليين وكذا الابوة بخلاف البتوة نظر الى استحالة اجتماعهما في شخص واحد سمحة واحدة وكذا الكلام الذي ظهر مغناه من كل وجه ايضا والكلام الذي خفي مغناه من كل وجه والكان انحاء والظهور في محلين كالمفسر مع الجمل والمحكم مع المشابه ولم يمنع من التضايف لاختلاف المحل فكذا اختلاف البتوة لوجه ان انحاء في الخفي والكان لسبب عارض غير الصيغة فهو متحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطراد والنباش والكان انحاء لعارض وان كان انحاء متحققا في نفس الكلام كان تضادا لظاهر من الوجه الذي تحقق فيه انحاء ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيها صريفا فيه ثبت ان الخفي على التفسير المذكور هذا الظاهر ثم كما كان غرض شيخنا بيان تفاوت درجات انحاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس انحاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازما وديا وخفاؤه على الخفي كما زودنا ووضوح النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار الجمل والمشاويع وجعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاؤه في نفس الصيغة كظهور الظاهر وجعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاؤه لعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود قوله كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر في خفيه في حق الطراد والنباش لعارض وهو اختصاصها باسم اخر في اختصاص كل واحد منهما باسم اخر ليعرف ان به اى يعرف كل واحد منهما بالاسم الذي خفي اياه فان فعل كل واحد منهما والكان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعد هذه الوسطة عن اسم السرقة فحقيقت الآية في حقها فاشبه الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فان كان لزيادة امكن الساقية بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة والكان لنقصان لم يكن قتالنا في آية السرقة فوجدنا في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطراد وزيادة فان السارق ليسارق حين السخاوط الذي قصد حفظه ولكن القطع حفظ لعارض نوم او غيبة والطراد ليسارق الا حين اسلمت تصدت للحفظ مع الانتباه والمحتو لعارض غفلة وكان حكمه ثم سرقة واكمل جنائية فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة خداعة في فعله وفصل في جنائية فثبت وجوب القلم في حقه بالطريق الاول كنبوت حرمة الضرب بكمية التأنيف فاما النباش فيسارق حين من محسوس عليه من ليس بخاف الكفن ولا فاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنائته كالزاني والشارب الخمر يخفي من الناس كيلا يعثروا عليه فيج فعله وهو فعل في غاية السخاوة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارفل الافعال وارادوا اتصال بشهادة العرف وطبع اسليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع ووجه في الاصل باطله لا سيما في الحدود وانما تندر يا شبهات قوله وقد النص المشكل وهو الاينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب لدخوله في الشكالة قال شمس الائمة هو اسم لما يشبه له خوله في اشكالة على وجه لا يعرف المراد الا بدليل تمييزي من بين سائر الاشكال وقوله لدخوله في اشكالة اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفاؤه على الاول لان الداخل في اشكالة كان اكثر خفاء مما لم يدخل والى ما عدا الاشتقاق يقال اشكل اى دخل في اشكالة وامثاله كما يقال احرم اى دخل في الحرم ونبهت اى دخل في اشتاء وامثاله قوله تعالى فاتوا احركم اى شتمتم اى شتمتم معنى انى على السامع انه بمعنى اين اى معنى كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة البحرث وبدلالة حرمة القربان في الاوى العارض وهو كحيز ففى اللازم اولى وقوله تعالى ليله العذر



خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفصيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان شكلا فبعد التامل  
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاة ولذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها لو جرد في كل  
سنة لاحتالة فيؤدي الى ما ذكرنا قوله وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الاختلاف فيه لما كان اكثر منه في الخفي اوجب فيه الى التامل بعد الطلب  
فان الخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيه وقف عليه بجر والطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت بين اشياء وظواهره لا يوقف عليه الا  
بالتامل بعد الطلب ليمتدح عن اشياء ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر المسامع او لا في مقومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج  
المراد منها كما لو نظر في كلمة اني فوجدنا مشترك بين معنيين الا ثالث لما فوجدنا هو الطلب ثم تامل فيها فوجدنا بمعنى كيف في هذا الموضع دون  
اين محصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجدنا والاسم على المفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر  
متواليته والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متواليته والثالث لما ثم تامل فيها فوجدنا بالمعنى الثاني لفساد المعنى الاول فظهر  
المراد وسطا فاعتبر اشياءها وقيل من لطاير قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا فانها مشكل في حق الفهم والالف لانه امر لفصل جميع  
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقى الظاهر مراد اول الفهم والالف شبه بالظواهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على  
ما عرفنا فاشكل امرها باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب التحقنا بها بالظواهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان  
لشبهها بالظواهر وشبهها بالباطن حقيقة وحكما كالقلم اما حقيقة فظاير واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكل الصائم لا يفيد  
صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفيد صومه وان تجاوز عن القرحة فمألفنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر  
لان اليعمال الماء الى داخل العين سبب للعي في اليعمال الماء الى داخل الفهم والالف جميع فبقى داخل تحت الوجوب هذا هو  
معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى فقير ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه شتبا وليس ما ذكره  
كذلك لان معنى الظاهر معلوم انته وشربا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفهم والالف كما شتبه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش  
فكان من لطاير الخفي لاسن لطاير المشكل قوله وقد المفسر المحمل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر  
الاحتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما اوردت فيه المعاني اسي تدافعت يعني يدق كل واحد ما سواه من المعاني لانه شمل معاني  
كثيرة والاولى ان يقال المراد من اوردت المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحد ما على الباقي كما في المشترك في اصل  
الوضع الا ان التوارد بينهما اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وشمنا باعتبارها وباعتبار غرائب اللفظ  
وتوحيده من غير اشتراك فيه وباعتبار اعمجاء المتكلم الكلام وهذا لان المحمل انواع ثلاثة لنوع لا يفهم معناه لغة كالموضع قبل ان  
ولنوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمبراد كما لم يوا الصلوة والزكاة ولنوع معناه معلوم لغة الا انه متقدو شرعا والمراد  
واجبها ولم يكن تعينه لا لصداد باب الترجيح فيه كما اذا ادعى الموالي وله موال اعتقوه وموال عققتهم فغنى القسم الاخير تواردها  
باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرائب اللفظ وباجتماع المتكلم وتوحيده المعاني ليس بشرط الصيرورة محملا لان اللفظ مشترك  
بين معنيين قد يصير محملا اذا ائسد في باب الترجيح والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ وتبيل قوله بان اوردت في المعاني زامدني التحديد  
او يفيقه ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار  
من المحمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه حصل البيان وقال آخر هو ما لا يمكن المحمل به الا ببيان



ليتحقق به قلت لما حصل القصور وهو فهم معناه لا في غير زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كاية الربوا فانها مجردة اذ الربوا عبارة عن الفضل  
لغة والفضل نفسه ليس بمبراد بيقين اذ البيع لم يشرح الا للاستبراح وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين مالم يرضف فضلا في المبدل المطلوب  
له لا يبدل ملكه بتقابلته ولا يمكن الوقوف عليه لاستناده وعدم قرينة تدل عليه فكان مجمل قوله وحكم اى وحكم المجمل التوقف فيه على اعتقاد حقيقة  
المراد به الى ان ياتيه البيان يعني بحسب التوقف فيه في حق العمل ودون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا  
لحقيقة البيان بحسب العمل به كما يجب بالمفسر النظام او الماويل او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان الكان شافيا  
قطعيا كبيان الصلوة والزكاة صار المجمل به مفهوما والكان ظاهريا كبيان مقدار المسح بحديث المنيعة صار ما ولا وان لم يكن بيانا شافيا  
خرج عن خير الاجمال الى الاشكال بحسب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجمالهم  
حسب محال للام فيستغرق جميع التواضع والبنى عليه الصلوة والسلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من  
كلمات القصر والتقصير الاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ما ولا فيها ولحقى الحكم فيها وراوا غير معلوم كما كان قبل  
البيان الا انه لما احتل ان يوقف على ما وراوا بالتأمل في هذا البيان تسمية مشكلا فيه لا محلا ولعل الادراك بالتأمل والوقوف  
على المعنى المؤثر صار ما ولا فيه ايضا فيجب العمل به لغالب الظن كذا قيل قوله وخدا الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في غائت  
الظهور بحيث اس من النسخ كان المتشابه الذي بلغ في النسخاء نهاية بحيث القطع رجاء البيان عنه في مقابلة وهو بالاطلاق ليد  
اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجبا للسمع ولا يمكن رده الى واحد منها فاشتباه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا  
حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف على المراد فيها لارحم وذلك مثل اليد  
والوجه والعين والايدي واللمح والاسنواء على العرش ووضع القدم في النار واثامها فان قيل نحن في بيان اقسام  
ما يعرف بها حكم الشرع ولا يعرف بالمشابهة حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم  
ايرادها معنا قلنا لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفته لعبه عنها باليد والوجه والعين وان لم يعرف  
ما اريد به منها ومعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكم التوقف فيه ايد اراو بين في الدنيا فانه يوقف على المراد  
منه في الاخذة على ما قيل لان انزال التشابه للتلاوة ولا ابتداء في الآخرة على اعتقاد حقيقة المراد على معنى مع كما في قولك تخرج  
فلان في العلوم على صفر سنة اى مع يعنى لا يمكن ان يحكم شيء في التشابه انه هو المراد بل ليعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله  
تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصالحين والعالجين وعامة المتقدمين اهل السنة من اصحابنا واصحاب السلف رضوان الله عليهم  
اجمعين وهو مختار القاضي الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين رحمهم الله فلهذا وجب الوقف  
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه الراغبين لعلوا تأويله فتغير المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان  
الراغب يعلم تأويل التشابه وان الوقف على قوله تعالى والراغبون في العلم لاس على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم  
يكن للراغب خط في العلم بالتشابه سوى ان يقول امنا به كل من خد ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك  
ايضا ولم ينزل المفسرون الى يومنا هذا الفسرون وما يولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن لكونه متشابها بل فسروا  
الكل وقال القتيبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا ليتفقه به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان التشابه لا يعلم



غيره للزم لظاهر فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يقيم ولم يبين حيث فيه فائدة وأما العامة فقالوا الوقف على قوله خروج من الملة واجب  
وان قوله والراشخون شاة مستدراء من الله تعالى عليهم بالايان والتسليم بان الكل من محته يدل قرارة عبد الله بن مسعود ان تأويله الا  
عند الله وقراءة أبي واين عباس رضي الله عنهم في رواية طائفة من محته ويقول الراشخون في العلم انما به ولانه تعالى وهم من اتبع المشابهة  
اتباعا والتاويل كما وهم من اتبع اتباعا الفتنه بان يحبره على الظاهر من غير تاويل ومع الراشخين بقولهم كل من عذرنا وبقولهم بنا  
لا تنزع قلوبنا لغيرنا وبقولهم لا تنزع قلوبنا كالمدين في قلوبهم زينة فاتباعوا المشابهة وبقولهم لا ينزع قلوبنا بل هذا على ان الوقف على قوله  
الا الله لا زهم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لما رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رايتهم الذين  
يتبعون ماكتسبوا منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالمعروف من غير فصل بين من اتبع اتباعا الفتنه وبين من اتبع لا  
اتباعا والتاويل فبيننا ولجميع وعنها انها قالت من رويهم في العلم ان امنوا بالمشابهة ولم يليقوا تأويله وقال عمر بن عبد العزيز  
انتهى علم الراشخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا انما به كل من عذرنا ثم ما قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال  
بان الراشخون في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهر الحقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى  
والحكمه في انزال المشابهة ابتداء العقل لان في تكليف الاحكام ابتداء للعقل وله في فهم معانيها وحكمها مفرغ الى العقل فلو لم يزل  
العقل الذي هو اشرف المخلوق لا تمل العالم في ابته العلم على المروية وما سألنا الى التذلل لعن عبودية والحكيم اذا صنف  
كتا بار ساجل فيه اجمالا واسم فيها فهم منه اشكال ليكون موضع جنوة التلمذ الاساذة القيا دافلا يحرم باستثنائه براءة وارشاد  
فالمشابهة هو موضع جنوة العقول لبار ساجل استسلاما واعتراقا بقصورنا والتمنا كذا في عين المعاني والله اعلم بقوله والقسم الثالث هي  
من الاقسام الاربعة المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ لسبب استعمال المتكلم تصيف  
بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ والقاصه بالحقيقة  
او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اراد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتدنا عنه  
وقوله كل لفظ اشار الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعنى وكذا المجاز اذا المراد من كلمة ما في تعريف اللفظ ايضا واعلم  
بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من وضع فمضى لغير  
نسبة الحقيقة اليه فيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كاللسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب  
وضعها الشارح كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة متى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا ما كالدابة لذوات الارباع او صا  
لما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجواهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع  
والنصب والجر للنحاة ولا استراب في القسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي وللصلوة المستعملة  
في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من  
الوضع وهو لفظين اللفظ بازا معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيها الاقسام الستة وقوله لا اتصال بينهما معنى او ذاما  
من تمتة تعريف المجاز واحترزه به عما استعمل لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع  
جديد وقيل هو احتراز عن النهزل فان النهزل ان يراد بالشئ غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يحصى في الكلام صاحب الشرح



لان المجاز والتمثيل سواء واجب عنه بمنع المسامحة فان المجاز اريد به غير ما وضع له اللفظ لا اتصال بينهما والتمثيل لم يقصد به ما وضع له اللفظ  
ولا يصح له بطريق الاستعارة والظاهر ان ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء أصلا فلا حاجة الى الاقتصار عنه بقوله لا اتصال بينهما بل هو اقصر  
عما ذكرنا ولا يقال تعريف المجاز غير جاز مع خروج المجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذكوات المار به عنه اولية  
هي مستعمل في غير ما وضعت له وخروج المجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كذلك شيئا عنه لعدم استعمالها في شيء أصلا وغير ما وضع له دخول  
الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانها مجيب عن الاول بان حقيقة  
اللفظ مخالفة للحقيقة المقيدة من حيث هو كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص  
يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان لا نسلم انها غير مستعملة للمعنى فانها اشتملت لتأكيد التشبيه وهو معنى او بان الكاف اذا لم  
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له لولا لانها لما وضعت لمعنى كان استعمالها لا يخفى شيئا في غير ما وضعت له ضرورة لا فيما وضعت له اولا وعلى تقدير  
الاقتصار عن التمثيل كما قالوا وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى الواقع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونها  
مجازين بالنسبة الى استعمالها في غير ما وضعت له اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبارها ومجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة  
اما فاعلم معنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما معنى منقول من حقيقة الشيء حقيقة اذا ثبت فيكون معناه الثابتة او المثبتة في  
موضعها الاصل والثاني للثابت اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه الثاني وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنظيمة والاكلمية  
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثمان كما ان الثاني ثمان والمجاز مفعول معنى فاعل من الجوز بمعنى العبور والتقدم لان الكلمة  
او اشتملت في غير موضعها فقد تعدت من موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضعها بطريق الاصل  
قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا شائعا وقد يطلق على ذات الشيء يقال حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان  
والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم الصياد ان اللفظ بعد الوضوح قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطها استعمال اللفظ في موضع  
ان في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بنياد اتفاقا المشروط باتفاق الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارته في قوله اريد به ما  
وضع له و اريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز اتصال ليكون ذلك باعتماد استعمال اللفظ  
في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبر المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع اخر وكان ذلك  
اللفظ مشتركا لا مجازا فاعلم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كما لا يخفى على السبب على السبب اسم الكل على البعض  
واسم الملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم ما يؤول اليه وغير ما بناه في كتاب الكشف لاشهر  
حصره منها على المعنى والصورة بقوله معنى او ذاتا وهو اضبط مما ذكرنا اذ لا يكاد يشد عنه شيء مما ذكرنا والان كل موجود من الحسوس  
موجود بوجوه ومرتبة ومعناه اذ لا ثالث لها فلا يثبت الاتصال بين الشئين الا من احد بنين الوجهين وادوا بالمعنى المعنى الخاص المشهور  
اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن مشهورا لما صححت الاستعارة حتى لم يجر تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية  
الانجر والنجوم اسدا لعدم شهرة الاسد بنين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتبه به الاسد هو الشئانية  
فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا وهذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم  
يقبلكلام من وتراوة ولم يبق لفصح الماهر ليقنون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البديعية والتشبيهات القرية



فصل في معرفة وهو على مثال القياس فانه لا يجمع لكل وصف بل يقتصر فيه الوصف الصالح المعدل او لغيره كل وصف ليقع الا تبادله ولم ينق للمحمد  
المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فضل على غيره فكذا انه او اراد بالاقصال الذاتي والجاويز بين المحلين صورة كما في تسمية المطر سماء فان السماء  
اسم للسماء لكل باعلاك فاطلاك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليدر بسبب الى السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السماء فيساقط  
بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السماء فبمعنى المطر باسمه في قولهم نازل لنا نطالا السماء حتى انكنا كم اي كنا في  
طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيته وانكنا نواخصا با اي اذا نزل المطر بارض قوم ونبت  
الكل ارضه وانكنا نواخصا با ولم تنفك الى غصنهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الا اتصال صورة او معنى  
يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بين الوجودين ايضا باتفاق بين الفقهاء خلافا لقوم لان العرب لما استعملت المجازي كلها سم  
ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأمل طريقة يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل شك من جملتهم او من غيرهم كعاصب اشجع سعة  
وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشرع صورة  
ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز الاستعارة فيه ايضا لان جواز ما توقف على معرفة الطريق ووجوده لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة  
المجازية في المشرعات بالمعنى الذي شرحت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة السحابة للوكالة فان  
معنى السحابة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فذلك استعارة مجازية لفظ السحابة للوكالة فقال في المضارب  
ورب المال اذا اقرقا وليس في المال يرحم ويضرب اس المال دين لا يجبر المضارب على نقدا لديون ويقال له اهل رب المال اي مقله بغير  
الديون وكذا الكفالة لبشر طبرة الاصيل جواله والحوالة لبشر طبرة الاصيل كفالة تشابه في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما  
الاتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما ثبت الملك بطريق اختلاف بعد الفسخ عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما للاخر  
الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورث وكذا الهبة والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تملك بغير عوض  
فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقر شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشئ من الصدقة فيما اذا وهب للفقرين وصدق  
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الفنى حتى كان له الرجوع ومنع الشئ من الصدقة فيما اذا وهب للفقرين وصدق لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق  
على الفنى حتى كان له الرجوع ومنع الشئ من الصدقة فيما اذا تصدق على فثنين والاستعارة المجازية بين السبب والسبب والعلة والحكم في الشرعيات  
بالجواز التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه الشيخ بقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال  
الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والسبب معنى اذ معنى السبب لا يفضى الى شئ ومعنى السبب ليس كذلك كذا معنى العلة الايجاب الاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك  
فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى لوجه ولكن العلة والحكم تجاوران وكذا السبب والسبب فكان هذا الاتصال من قبيل الاتصال المطر السحابة  
وخص هذا القسم باليراد دون القسم الاول لاحتياجه تسمية الى بيان الفرق بين الاتصال العلة بالحكم وبين الاتصال سبب بالسبب الذي  
عليه تنبئ المسائل الخلافية وهي استعارة الالفاظ الطلاق للثبوت كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان فرق  
ونصب سببا على التمييز من المفرد هو الاتصال من غير ان يوجد شرط وهو تمامه بين الجمع والتثنية او القنوين والاضافة كما في  
قولك شربون ودرهما ومنوا ان سمنوا وراقوا وخالوا وطلاوا اما عسلا اما الحاقا للام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة  
كما لاضافة فلما ان المضاف لا يضاف فكذا اما داخل عليه اللام لا يضاف فقيمة ما المفرد كما يتم بالاضافة او يحاق لها بالقنوين من



حيث انه لو لا تدخل المتنون فيه كما لم يجرى البناء في قولك احد عشر درهما باعتبار انه لو لاء لدخل المتنون فيتم بها الاسم واما التسمية بالحصول المقصود  
وهو فهم المعنى وتسلم في كلام المشايخ غير غريب لان نظرم الى صحيح المعاني وتقوم بها لا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ولا يفتى اليه منه  
سمى الجمل سببا للتوصل به الى الما فبيننا ولعلنا لوجود معنى الانقياد فيها كما يتناول سبب المصطلح فيدخل في قوله والاقصال سببا للاتصال  
بين العلة والحكم كما يدخل الاتصال بين السبب والسبب فذلك قال شيخنا وهو اى الاتصال من حيث السببية لوجوه ان احدهما الاتصال بالحكم بالعلة  
كما اتصال الملك بالشراء قوله وانه اى ان الاتصال لوجوب اى ثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى يار ذكر الحكم واما العلة كما  
جاز حكمه لان كل واحد منهما معتق الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون معتق الى العلة وما لباله من حيث الوجود والعلة لم تشرع  
ولم يقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كمن بيع الحرد والنجاح المحارم فكانت متفجرة الى الحكم و  
تالفة له من حيث الغرض بمنزلة الالة للشيء ولهذا سمي اهل الاصول الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الالية واذا كان كذلك  
استوى الاتصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستعارة من الجانبين قوله ولهذا قلنا اى ولان جواز الاستعارة لهما الجانبين فلذلك  
والسئلة على اربعة اوجه احدها يحلف على ملك عبد منك بان قال ان ملك عبد فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف  
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يعتق لان الملك المطلق  
فيقع على كماله فذلك لصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت ما يتي ورسم قطو لعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما  
لم يجمع في ملكه اعيد صا وقا والمطلق قد يقيده بالالة العادة كطلق اسم الدراهم فيقيد بقدر البذل المطلق الملك ههنا يقيده بالاجتماع بدلالة  
انما دة ايضا وكان البوكير اسكا فلهذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة وعاجل حال كان على باب مسجد فيقول يا فلان بل ملكت مائة درهم فقول  
والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم مستفرقة وانفق على نفسه فثبت ان المراد مثله الجمع دون التفريق عرفا  
والثاني يحلف على شراء عبد منك بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف  
بخلاف الملك والفريق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفة العبدية اجساد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه  
مشتري اجساد الزوال فيحقق لان كونه مشتريا لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرته بالان فاشترى له عبدا فعتق  
في يمينه فاما اذا اشترى الباقي لعبد بيع النصف لادن فقد ينبع الكل في عقد فوجب عتق الا ان يني ان يشتري عبدا كما لا يدين فيما بينه وبين الله  
تعالي ولا يدين في القضاء لانه لو لم يفسد العام والثالث والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد لعينه او شراء عبد لعينه والمسئلة بحالها ليعتق  
النصف في الفصلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا  
يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها مئة العمران وتعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يستعبر من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مرديا  
لصفة الاجتماع لا لصفة الافتراق في غير المعين ولا يستعبر ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الف اذا ملكه متوقفا وذلك لان بدون الاشارة  
الى المعين قصد نفى العناء عن نفسه ولم يحصل له العناء اذ كان ملكا متوقفا وفي المعين قصد نفى ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا  
والكان في ازمة متفرقة كذا في شرح الجامع شمس الائمة ونحو الاسلام والمراد من قوله ليعتق هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا  
فالكان فاسد لم يعتق وان اشتراه حيلة لان شرط حنثه ثم ملكه قبل ان يقيده ولا ملك له فيقبل القبط الا ترى انه لو اعتق لم يعتق فان كان قد  
يدع من اشتريه عتق اذ كان مضمونا بيمينه في يده حتى ينوبه قبضه عن قبض الشراء فيصير ملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط قال



العبد الصفيق صمد الله بنعي ان يكون قوله يعنى هذا النصف في هذه المسألة على قول الحقيقة فاما عندنا فباعتبار ان يعنى كل ثم يجب السعي في النصف  
والضمان للاختلاف المعروف في تجزئ الاحتاق قوله فان معنى باحد ما لاخرها هو التقريب يعنى ان معنى بالملك الشرع حتى لا يشترط الاجتماع فيه  
فيحقق النصف الصديق ديانته وقضاؤه لانه استعدا الحكم لعدم فحوزه كعلية عليه في صدقه القاضي ايضا فان معنى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع  
فيحصل يعنى النصف الباقي لصديق ديانته لانه استعدا الحكم لعدم فحوزه ولكن لا يصدق القاضي لانه لو لم ينفذ عليه فلا يقبل قوله للتمسك لا  
لعدم صحة الاستعداد ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه الصور يدن ديانته لا قضاء لانه اذا استغنى فقيرا بغيره على وقف ما لم ينفذ ولكن القاضي  
يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيها لوى تخفيف عليه كما لو استغنى احد عن نفعه ان لفان على الف درهم وقضى عليه بل يرت  
من دية فالنصفية لنيته بالبراة واذا سمع القاضي ذلك لقضى عليه بالدين الما ان القيمة بيته على الايراد كذا في بعض شروح السجاسع قوله والثاني  
اي النوع الثاني من الاتصال سببا اتصال الفرع اى الحكم بما هو سبب محض ليس لعلية وضعت له ونفط السبب ليطبق على العلة كما يطلق على غير ما  
لان معنى الما قضاء في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فيقول محض اخر من العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا للسبب بذاته سبحانه ثم  
من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلفت بينه وبين الحكم والمراد منها انتفاء اضافته الحكم اليه دون علة بل  
ان العلة وهي زوال ملك الرقبة فيحاذر من النظر اضعفت الى السبب هو قوله انت حرة وان لم يضيف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فذلك  
فسره بقوله ليس لعلية وضعت له يعنى المراد من السبب المحض ان لا يكون ناجم عن نوع الفرع لانه لا يكون العلة متنافية اليه ايضا فان ذلك ليس  
بشرط منها كالاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامة انت حرة او تركت كذا او اعتقك من قول ملك  
الرقبة ولبه اسطة زوال ملك الرقبة بل ملك المتعة حتى لم يعم له الاستغنى به بعد الا بالانكاح وكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة كونه مضافا  
اليه لا بعد التحمل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة وان هذا النوع من الاتصال لوجوبه لا يجوز استتماره ان حصل لفرع والسبب المحض دون علة ان كان  
المذكور لا يجوز استتماره الفرع الاصل والحكم للسبب لان الشرط في صحة انما متعارفة ان يكون العلة متنافية بالسبب لا سيما رتبة السبب في الما زم  
من اوزمه فيصح ذكر الملزوم واردة اللازم والسبب فيصير الى السبب فيفقار الحكم الى العلة اقيانه فيصح ذكر السبب واردة ما هو من لوازمه  
لقد يراى هو السبب حتى او قال لامة تركت كذا او اعتقك وانت حرة واردة الطلاق وقع الطلاق فاما السبب يستغنى في ذاته عن السبب  
اقيانه بنفسه وحصول حكمه الاصل الذي وضع له به وثبت السبب من الامور الاتفاقية فان شرائا لامة المجوسية والاخت من الرضاغة  
والعبد والبيمة جائز لحصول موجب الاصل وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب لازما له لعدم  
اقتضاه اليه فلا يجوز استتماره السبب السبب الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فيجوز استتماره السبب كقول تعالى في ارا في محصر  
خمر اى عنيا استغنى اسم السبب لا اختصاصا بل بغير العتق كقولهم امطرت السماء نباتا اى ما سموه باسم مسيبه وهو النبات لا اختصاصا  
به وكقول الراجزا قبل في المستر من باب استتمه الا بال في سجا بهى الما باسم مسيبه وهو استتمه الا بال لان الاستتمه لا ترفع الا بال النبات  
ولا يوجد النبات الا بال ما هو ذلك لان السبب اذا كان مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذكره حلقا بالسبب  
الضامن حيث ان السبب لما لم يحصل الا ببيع كونه مطلوب يدار كان السبب ضوع له منقطة الى نظر الى الغرض كاتقار العلة الى انما لم يحصل  
الاتصال من السجاسين الا ترى ان النحر لما اختصت بالعنصر صار العنصر متصلا به ونفقرا اليها من حيث ان النحر ما را العبد ولا قيام  
للعنصر بدون ماله كذا النبات وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بال مطر صار المطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستتماره من السجاسين



فاما قول مالك المنع باللفظ العتيق فقد حصل تبعا وانما كان الاتصال بالاصل صافي في حق الاصل فلا يصح استعارته له فلهذا اقول لامتة امتت طالق او طلقك وانت يا من اوانت حرام ولو لم يكن به المحرمة لا تعلق عندنا قال الشافعي لا تعلق لغيره الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق استعارته على السيرة والرفق حتى حصل التعلق بالشروط والايجاب في الجمل وسري الى الكل اذا وقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حرام ولم يرد بالرد ولم يحل الفسخ فكانا استعارتين معنى فيجوز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه فمناطرين الاستعارة منحصرة على الاتصال ذاتا ومعنى وقد عدم الاتصال ذاتا لما بينا ان الاتصال بالسبب المستبث حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع للعتيق لغيره وشرعا ومعنى العتاق اثبات القوة لغيره وشرعا على ما عرف وليس بين ازالة العتق لتعلق القوة الثانية محلا ومن اثبات القوة لغيره من حيث مشاجرة كما ليس بين الطلاق اسبغ واحيا واليت مشاجرة واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا يقع الاستعارة وقوله والسبب الحكم تفسير لقوله الاصل للفرع وفائدة رفع توهم من يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول كذا قيل وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والسبب فينازل غير الشرعيات والسبب فينازل مختصان بالشرعيات ولو يرد ذكر شمس المائنة لا يقع استعارة الحكم للسبب كما لا يقع استعارة الفرع للاصل قوله وهو اى الاتصال بالسبب والسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة الناقصة بالكلية في قوله زينا بلق وجملة شاذة لان زينا بلق جملة ممتدة لوجودها في قوله جملة بلق لا تقارنا الى الخبر ولذا لو افترقت لا ينفذ شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلق بالاولى فتوقف حكم الاولى على اشتراط الحكم في الخبر والصلح لغيره مضيئة مثل الاولى فيقع الطلاق عليها ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لا تقارنا الى الخبر وبالنسبة الى الاولى هو في حكم العدم كما ان في نفسها معنى قوله فاما الاول اى الكلام الاول فتمام في نفسه والدليل على التوقف في حق حكم الثمانية وقوع الطلقات الثلاث بقوله للمدخل بجا انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثمانية والثالثة في قوله لتغير المدخول بجا انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم يتوقف في نفسها ثبت وجوبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد ثبت بالاولى لا الى حدة فيلغوا اياها نظير القيض من الاصول انما في الحكم في المحل المنفصل عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع لتعلق التقديرية ليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى سبب التخصيص على عدم افتقار الوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفرع صحة اقتداء المشتغل من ليل صلوة متظنونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المتقدمين لكن عدم الضمان في حق الامام لجواز فرضه على غيره راى في حق المتقدمين فيكون محله هذه مضمونة في حق المتقدمين غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم المجاز كذا حكم الحقيقة بثبوت ما وضع له اللفظ فاما ما كان ذلك اللفظ او عاملا باطلا بين ارباب العموم وحكم المجاز بثبوت ما استتبعه اللفظ خاصا كان المجاز او عاملا بخلاف البعض اصحاب الشافعي فاشبه بين حكم المجاز بالتصريح والشار الى حكم الحقيقة كما فعل كذلك في حكم العام والخاص وما لا ينتصرون وقد اورد الى بيان الالهم وهو المختلف ولذا اى ولان العموم يجري في المجاز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمراودة منها فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجزاء وانما المراد بالجملة مجاز الطريق لطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى قد وازن بكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محله بياض التعريف فيستغرق جميع اكله من الطعوم وغيره كما لو كان على حقيقة فيدل ببارته وعمومه على ان المراد بالجرى في غير مطعوم كالبخس والمنزلة كما يجري في المطعوم مثل الحطة وبشارته على ان الكسل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ايكال به صار تقدير الكلام ولما ايكال بالصاع بوايكال بالمايين او بالمايين وفي ضم قوله ويجوز ان يشار الى الجملة اشارة الى المعنى المجوز للجمادى اى جواز اراودة ايكال باحتياطه المجاز في قوله وفي الشافعي ذلك هو عموم هذا الحديث وقول لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه اذ اى عموم الجواز لان العموم المجزى الذي في المحققين ونحوه لا يطعونه بل جاز



فلم يبق غير ما ذكرناه قبل دلائل المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين فلم يكن له دلالة على حرمته مع غير المطعوم متفاديا ولا على كون الكيل حله  
وتحسب في حق المعلوم الجواز الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني لا فائدة ولهذا لا يعارض الجواز الحقيقة  
حتى لا يصير اللفظ المتروك بين الحقيقة والجواز في حكم المشتراك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لادوية ذلك الى الاخلال  
بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس بهذه الضرورة  
ترتفع بدون اثبات حكم المعلوم للجواز فلا يصار اليه من غير ضرورة فكان الجواز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك  
وصف المعلوم عندكم لان الضرورة ترتفع بدون ذلك انما عندى قوله وهذا اى ما ذكره الخصم ان الجواز ضرورى باطل فاما نجد الفصيح من اهل  
اللغة القادر على التبيين عن مقصوده بالحقيقة ليعدل الى التبيين عنه بالجواز لا حاجة وضرورة وقاطع استحسان الناس للجوازات فوق ما ظهر من  
استحسانهم للحقائق فثبت ان قوله ضرورى فاسد والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتبة الفصاحة وارتفاع درجات البلاغة والجواز موجود فيه  
حتى مد من غريب بدائنه وعجيب بلاغته قوله تعالى وانخفض لها جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض اطبعي  
ماوك وباسماد افلى وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار والبحرى للاموال الانهار قوله تعالى عادت كل نوحا فيها جارا يريد ان ينقضي ذخير ذلك  
مسالا ليعود لا يحصى والتدلى على تعالى اى تميزه عن العجز والضرورات فثبت ان ليس لضرورى دلائل القال المتقضى ضرورى عندكم حتى  
انكرتم جواز عموم اصطلاح انه موجود في القرآن كما في قوله تعالى فخرير رتبة اى رتبة مملوكة فليكن الجواز كذلك لانا نقول ان الضرورة في  
القرآن في المتقضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لدلايه وسمى الى الاخلال بفهم السامع والقوة في  
الجواز لو ثبت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوت التوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر الجواز في اقسام استعمال النظم الذى هو راجع الى  
المتكلم والمتقضى في اقسام الوقوف على المراد الذى هو خط السامع واذا كان كذلك حاز ان رجع المتقضى في الامر لا سيما ان الجواز  
لو كان ضروريا وبذا طهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرفت والجواز يلحقه بافاضة دليل العموم  
فيه امكن القول بعمومه فاما المتقضى فغير ملغى لانه لا يتحقق ما ولا تقدير ابل هو ثابت شرعا فلا يتعمد به العموم بالافاضة فاذنا  
ملغوظ تقديره فاما كمن القول بعمومه عند وجود دليله قوله ومن علم الجواز والحقيقة استحال اجتهاد اى اجتهاد مضمون يراى الى اخره  
اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازى في ذنبت واحد فذهب المتأخرون الى ان  
الادب والمحققون من اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعى وعامة اصحابه والجبالي وعبد الجبار من المتكلمين الى  
جوازه مستترين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المتكلمين جميعا فان الواحد منا قد سجد نفسه مريدة باعبارة الواحد معين  
مختلفين كما سجد مريدة للمضين المتفقين جميعا ولعلم ذلك من نفسنا قطعنا من ادعى استحالة تعدد الضرورة وحال المعقول  
الا ترى ان الواحد منا قد سجد بنفسه اذ قال لغيره لا تنكح ما كعب البوك او قال لوضاء من لبس المرأة ارادة العقد والوسط  
وارادة المس باليد والوطى حتى لو طرح به وقال لا تنكح ما كعب البوك وطيا ولا عقدا وتوضاء من لبس مساء وطيا صح من غير استحالة فكذا  
يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكح اباؤكم على الوطى والمقد وقوله جل جلاله ولا تستم النساء على الوطى والمس باليد من غير استحالة ولين  
ذهب الى امتناعه وبيان احد ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتها هو دعى الى الحال فكيف نأيد بيان لا يتحلى  
من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستهرا في موضع مستعلا فيه والجواز ما يكون مستهرا عن موضع مستعلا في غيره والشئ الواحد



في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه مستقرا في غيره ومتجا وزاعمة ضرورية ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وثانيها انه لو لم  
الاطلاق عليها يكون استعمال مرادها، وضعت الكلمة او لا استعمالها فيه غير مرادها ايضا للحدود التي يباين فيها فلو لم يكن موضوعا مرادها غير مراد  
ومجمع بين التقيضين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبروا على الوجه الاول باننا لا نسلم من الحقيقة  
مستقرة في موضوعه حقيقة والجزء متجا وزعم موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلوا شيئا كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز  
ولكنه يستعمل اي لفظ به واريده موضوعه يستعمل ايضا واريده غير موضوعه والاستحالة بذلك كما قبلنا وعلى الوجه الثاني باننا لا نسلم لزوم كونه  
غير مرادها وضعت الكلمة او لا بل باللازم كونه مرادها وضعت الكلمة او لا وثانيا هو المجموع ولا يلزم من ارادتها ما ان لا يكون مرادها  
مرادها الوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادوا الحسين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضوا قوا لهم حملا للسمية  
المنصوصة وحدا وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيها مع اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمرا لا يفهم منه البهيمة بل  
معاد اذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص سميتين وبلدين واذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم  
فلا يجوز انما قيد بقوله مرادين احتراز عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الانبياء والمواسي  
على ما سطره واحتراز عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما وقوله كما احتمال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ  
للمعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص والجزء من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد  
في استعمال واحد استحال ان يجمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية  
استحالة بنسبة شخصين كذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستقيم محكوم بنسبة المالك والمستقيم وان اردتم استحالة بنسبة  
شخص واحد نسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار  
الحسين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد من التشبيه من حيث الاستعمال لا من المعنى كما ان استعمال الثوب الواحد  
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا يستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد ونسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة  
واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا يستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الحسن في التشبيه ان يقال كما يستحيل ان يلبس  
الثوب الواحد انسانا كل واحد منهما لیسبه كما لا بد من بطريق الملك والعارية لیسبه الا انه انما يتبادر هذا الوجه في الحقيقة لانه  
انظر في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين يعرف به استحالة بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه شارة الى رد قول  
من زعم من مشائخنا العريبيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ باعتبار  
محالين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة العجرات ونبات الاولاد لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والنبات  
يتناول العجدة ونبات الولد مجازا لان ما ذكره اعيان مذهب الخصوم وحرمة العجرات ونبات الاولاد ونحوها ثمانية بالاجماع او  
بمعين النص باعتبار ان الاسم في اللغة الاصل والنبات الفرع فصارت كما قيل حرمت عليكم اصولكم وفرعكم فدخل فيه الجمع ولا  
يقال الثوب للمرء اذا استعاره المرء من لیسبه يكون ذلك بطريق الملك الذي هو ثوب العارية جمعا في زمان واحد لانا نقول لا نسلم ان  
انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرء به في  
البطل حقه بالعارية والليل عليه انه لو ملك في يده ملك غير مضمون على المرء ولم يسقط عن الدين شيئا واطلاق العارية عليه







قوله ما نؤمن الا بالان جوايب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استحسن الكفار على انبائهم وموالهم بان قالوا امنوا على  
 انبائهم وموالهم حيث استحسن الايمان بالانباء وموالى الموالي كما استحسن لانباؤهم الى وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الانباء  
 والموالى حقيقة لانباؤهم والموالى مجاز في انباؤ الانباء وموالى الموالي فقال انما هم مذكرون انما هو التفسير من غير تقديم مرجع لدلالة التفسير  
 الكلام عليه لئلا يشغل الايمان بالانباؤ والانباء والموالى وموالى الموالي لان اسم الانباؤ والموالى يشاغل اى كل واحد  
 منهما المصروع ظاهر فان بنى الابن فيسبون الى الجذب بالنسبة مجازا يقال بنواشم ونوتميم ومقال الله تعالى يا بني ادم وكذا مقتضى  
 مقتضى الرجل نسب اليه بالولد المجاز باعتبار انه بسبب الحقيقة باعتراف الاول لكن لعل العمل به اى بهذا المثال والظاهر  
 ههنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت الايمان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقى مجرد صورة الاسم  
 شبيهة اذ اشبهه بالشبه الثابت وليس ثباته وههنا بهذا المثابة فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازى  
 وليس ثباته وقيل هو دلالته الدليل مع تخلف المدلول فثبت الايمان به استحضارا لان المقصود حقن الدم اى حفظه من  
 السفك اذ الاصل في الدماء ان يكون محمونة لقوله عليه الصلوة والسلام الا دمي ببيان الرب معلون من دم  
 ببيان الرب ولهذا لم يحذر الفصل قبل الدعوة الى الاسلام ولعل قبول الجزية فثبت اى في شبهة فصار اى لقاء  
 مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة او صار ثبوت الايمان بشبهه مجرد الاسم كثبوت الاشارة فيا اذا عاينها كظاهر  
 الى نفسه بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال او انزل حتى ترمى افعلة كالبفظة الكافر انا فانه ثبت به الايمان  
 بصورة المسالمة وان لم تكن اى هذه الاشارة مسالمة اى امانا حقيقة وذلك منصوب الى العمل به خبر كان وحقيقة منتصبة  
 على التمييز وتحمل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن مستندا الى ذلك وحقيقة خبر كان اى وان لم يكن فعل الاشارة  
 على حقيقة فان حقيقة المسالمة ولم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضي الله تعالى عنه اى رجل من المسلمين  
 اشار الى رجل من العدو ان تعال فاني قتلتك فاما هو من لعني اذ لم يسمع قوله ان قتلتك او لم  
 يفهم قبيح بما ذكرنا ان اثبات الايمان للمصروع باعتبار شبهة الا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز لا ترمى ان الرخصة  
 فيما اذا وصى لبنى فلان تصرف الى الانباؤ عند ابنته رضى الله تعالى عنه دون انباؤ الانباؤ لان المجاز لا يترجم  
 الحقيقة فلا يمكن العمل بصورة الاسم لان الود يستحق بالشبهة وعندنا انما تصرف الى الكل في العرف لان عموم  
 المجاز يتناولهم فان اسم البنين يطلق في العرف على القرىتين ومولانا يرميهم في مسألة الخطبة والشرب من الثمرات  
 كذا في المبسوط قوله وانما ترك في الاستحسان شبه الاباء والامهات باعتبار الصورة في الاجداد والجدات  
 لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم محل اخر يكون بطريق البنية وذلك انما يليق بالمصروع دون الاصول  
 فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضره في دار فلان انه يضر على الملك والعارية والجارية جميعا وحديث  
 اذا دخلها راكبا او ماشيا وكذلك قال ابن حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال الله على ان اصوم رجلا ونوى به الممين  
 كان نذرا ويكفي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز اب سوال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الحكم  
 شبهة في حقن الدم في الاستحسان على الانباؤ ولم تعتبر في الاستحسان على الاباء والامهات في حق الاجداد والجدات







كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فخرج الحقيقة على الجائز في الوجه الاول ويتطابق الحقيقة بتعيين الجائز مراد في الوجه  
 الثاني والضمير في قوله وعليه جمع راجع الى الجمع اي فيما ذكرنا من المسائل جميعها كما بينا ثم ذكر الرجب مناسبتنا وذكره غير الاسلام  
 بتعيين حيث قال ان الصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يصرف الى الذي يقتضيه المعين لان صرفه على تقدير رادة المعين وهو رجب  
 هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلمية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يوم فليطهر اثره وجوب القضاء والكفارة بقوته بالصوم فاما اذا ذكرنا  
 فالواجب بالصوم رجب من غير تعيين فلا يلزم اثره وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا تحقق به فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند  
 الموت بالكفارة قوله فاما ومنع التقدم مما جاز اعلى الدخول اي عبارة عنه ضمن لفظ الجائز معنى العبارة فلهذا ذكره لصلته عن  
 كلمة من معنى في ان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعمله لسهولة انما حصل على الدخول لان  
 الجائز منع نفسه عن الدخول لعدم وجهه فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتفعل  
 والحلف فيحذف الكل لحصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه ركبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة يخرج عن العسرة  
 بمطلق الرقبة لا يكونها صغيرة او كبيرة او كفرة او سائمة الا ترى انه لو وضع قدسيه فلم يدخل لا يثبت في بيته كذا في فتاوى قاضيان لانه لما  
 صار جائزا في الدخول لا بغير حقيقة بعد وادارة الدار يراد بها نسب السكنى لان الدار لا تعادى ولا تتجوز لاحتامادة وانما تتجوز لبعض صاحبها  
 فوعدنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصارت كانه قيل لا يدخل موضع سكنى فلان او  
 دار اسكنونة لفلان فاعتبر عموم الجائز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك الاجارة والملك  
 فيثبت في الدار المملوكة لغيره المملوكة للملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يثبت وان كانت مملوكة لفلان كذا اذكر شمس الباقية رحمه الله  
 في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان والفتاوى الطهارة ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دار اسكنها فلان بامارة  
 او اجارة يثبت في بيته وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يثبت ايضا فعلم بهذه الرواية لا ينفع السوال لبقار الجمع بين الحقيقة  
 والجائز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عموم هذه المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا  
 قوله هو اي اعتبار عموم الجائز منها فليعتبر اعتبارا في احوال عهدي حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليل او نهار يثبت مع  
 تسليم الجمع بين الحقيقة والجائز لان حقيقة اليوم النهار والطلاق على الليل مجاز لان اليوم الى آخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النخل  
 بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيمير شتركا وطريق الجائز عند اكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على  
 الجائز اولى من جملة على الاشتراك عند تعارض الجائز والاشتراك لان الجائز في الكلام اكثر فحمل على الاغلب لانه لا يودي الى ابحاث المراد لان اللفظ ان  
 خلا عن قرينة الجائز فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو الجائز متعين بخلاف الاشتراك فانه يودي الى الاتصال في  
 الكلام اعدم اتمام المراد ثم لا شك في انه ظرف على كلا التقديرين عند الفرعيين فيخرج احد تخليده بنظروقه فان كان بنظروقه مما يتدوم وما يصح  
 فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بدة كاللبس والركوب المسألة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست ثوبا يوما وركبت فدا  
 الدابة يوما وساكنت في دار واحدة شغل على بياض النهار لانه يصح تقديره فكان الحمل عليه اولى وان كان بنظروقه فما لا يتدوم كالركوب  
 والدخول والقعود اذ لا يصح تقديره بالافعال بزمان يحمله على مطلق الوقت اعتبارا بالتناسب ثم في قوله حر او عهدي حر يوم يقدم فلان  
 او انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحريم او الطلاق لانه انما تصب به وانما مما لا يتدوم فحمل اليوم على مطلق الوقت فيثبت



اذا قدم ليلا او نهارا بالطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم ونسب قوله امر كبيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان  
 لتفويض والتخيير مما يتبدل في اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر سريحا ولا يثبت لما الخيار واعلم انه لا اعتبار  
 لما اخص به اليوم وهو القدم في هذه المسائل مثلا في صحيح احمد محتمل به لان اضافة اليوم لتعريفه وتيسيره من الياوم واولقات  
 الجوز كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للطرفية ولما لم يوشتر تقديم في انتصاب اليوم باتفاق اهل اللغة كذا المضاف  
 اليه لا يوشتر في المضاف بحال بل هو منصوب بمنطوقه والمقدر بمرتكب في يوم قدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدمه فكان  
 اعتباره بمنطوقه الذي يوشتره اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فخرنا انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا اثره  
 في المبسوط في غير موضع وكذا في البداية لابن بعض المشايخ اعتبر المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المضروب  
 والمضاف اليه محالا ميتا متسا محال نظر الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم لم يلتفتوا فيه الى المضاف اليه اصله فظنوا  
 الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما مبتدئا والآخر غير مبتدئ فالحل اعتبر بالمضروب ولم يلتفتوا  
 الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبر وافيدا الامر باليد الذي هو منطوقه دون القدم الذي هو مضاف اليه  
 وكذا في مسئلة الخيار فثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المنطوق في هذا الباب لا غير وباقي الكلام مذكور في الكشف قوله ولما مسئلة النذر فليس صحيحا  
 يعني ليس ما ذكرنا من ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المسئلة يجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد منها  
 لان هذا الكلام نذر بصيغة لا غير ولكنه يمين باعتبار موصبه اي حكمه وهو ان موجب النذر اى المعنى المقصود بصيغة النذر ايجاب النذر  
 لا محالة ولا يدين ان يكون النذر وقبل النذر بباح الترك ليس التراسه بالنذر بل ان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرفت فلذا  
 لزم المنذر بالنذر حصار تركه الذي كان سباحا حراما هو صواب النذر تحريم البباح بواسطة حكمه وهو ايجاب النذر وبالصيغة كما ان الامر بالشيء  
 نهي عن فعله بواسطة لزوم الماسور به لا بصيغة وتحريم البباح يمين عندنا لان البنى عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك  
 يميننا ووجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لم تحرم ما احل الله لكم الى ان قال قد فرغ من امركم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلا بالكفاة  
 حتى روي مقاتل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو نهى بها الى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وريد وطاوس والحز  
 والشورى واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موصبه يميننا لا بصيغة بل هو نذر بصيغة لا غير وشك ليس بمتنع كشرارة القريب سمى اعتاقا في  
 الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك زالة لكنه بصيغة اثبات الملك الملك في القريب يوجب العتق بالنصر فكان الشراء اعتاقا بواسطة  
 حكمه لا بصيغة وكما لجهة بشرط العوض مية باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكذا لا قاله فسخ في حق المتعاقدين بصيغتهما بيع في حق ثا  
 بعثا ما وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلائية كالعتق في شراء القريب يثبت بلائية واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لعقل الله على  
 ان صوم فدا فمرض في الغد فافطر او كان الحالف امرأة فحاضت وجب لقضائه والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلبت في النذر  
 فصارت اليمين كالحقيقة المجردة فلا يثبت من غيرنية كذا في بعض الشروح ولما قل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين  
 لما توقف على الارادة فقد اريد به اللفظ موصوفا وهو ايجاب العبارة المسماة وغير موصوفا وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس  
 نوكرتم الايمان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز المجاز بخلاف شرأ القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل يثبت وان  
 نفاه ولم يقصد فلا يكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم سترك المنذر بربثبات



نواه اوله منوه الا ان كونه يميناً يتوقف على التقيد فان النص حمله يميناً عن التقيد ولم يرد الشرع بكونه يميناً عن  
 عدم التقيد وثبوتاً في ضمانه اذا نوى اليمين فح كونه التحريم الثابت به يميناً للوجود وشبهه لكن بموجب النذر لا البطون المجاز  
 وذكر شمس التامني في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلشأن احد سماعين وهو قوله صدقانه عند رادوة اليمين بقوله يا محمد قال بن عباس رضي الله عنهما  
 في الجنة وقت العصر فليد ما غرت الشمس حتى خرج وهذا الان الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى اخبارا عن فرعون انه لم يؤمن وفي موضع آخر انهم  
 به والاخرى نذري قوله على الان عند الاطلاق طلباً لثبوتها بالعادة فعمل على ذلك لا يقتضي نوى بكل لفظها هو من محملاته فيجعل نية ولا يكون جميعاً من الحقيقة  
 والمجاز في كلتيه واحدة بل في كلتيه وذلك غير مستبعد فعلى ان يكون قوله على ان الصوم ايجاباً في نفسه وسواء مسدوداً بالقسم ايضا ان جاز ذلك  
 كرسك في قوله وانما ان كرسك في الاكساج القسوم والشرط جميعاً وذلك لما اعتدوا ايجاب الصوم الى المستقل صار كانه قال الله لا صوم من كذا فعمل ان يصلح جواباً  
 من حيث المعنى ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول فصيح نية اليمين ويكون نذراً ويميناً وعلى  
 هذا الوجه لا يكون الا نذر لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشروح ان ظاهر الصيغة للنذر فينصرف اليه  
 ثم انه بالنية يريد ان يصرفه الى غيره فصديق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر  
 الصيغة لكن قال زينب طالق وله امرتان سماتان بهذا الاسم احدهما معروفه وتبه دون الاخرى فقال اردت به الايقاع  
 على غير المعروفه يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفه ولا يصدق في صرف الطلاق عن المعروفه المانية يلزم على هذا الوجه ما  
 اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث يصدق ويكون يميناً بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب قوله ومن حكم هذا الباب  
 اي باب الحقيقة والمجاز فالشيخ رحمه الله وان لم يعتقد لاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام فخر الاسلام رحمه الله قد عقد له باباً وفكر  
 فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب باباً من العلم اى نوعاً معيناً ومن علم  
 هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة ستنى امكن سقط المجاز يعني اذا دار المقطع من الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة  
 والى ان يدل الدليل على كونه مجازاً بقوله رايت اليوم حماراً او استقبلت الاسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الاقرين  
 زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبيمة والسبع ولا يكون مجازاً ومن الناس من زعم اذا استعمل فيما و امكن ان يراد به المجاز كما يمكن  
 ازادة الحقيقة يكون مجازاً ولم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال والافرية للحقيقة في هذا الوجه  
 فصار بمنزلة الاسم المشترك الصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للبعث ليعني في الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم  
 اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني غيت بهذا اللفظ المعنى فمن تكلم بنية وجب ان يرد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقع به  
 بالضرورة مساوية للنزول الى فهم الحقيقة اولى من مساوية الى فهم المجاز وذلك ليل على ما قلنا وقولهم جازي الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال  
 والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنظم اليه تعالى يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى بالمعنى من المعنى العارضى منه عدم دليل يصرف اليه وهو معنى قول المستعالي  
 لا يراهم الاصل ولما قلنا اذا حلف لا ينكح فلا تنكح منكموه انه يقع على الوطى دون العقد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا ينكح قبل الوطى لان هذا اللفظ في الوطى  
 حقيقة موافق العقد مجاز فكان حمله على الحقيقة اولى بمحلفان ما اذا كانت المرادة ايجابية حيث يقع على العقد لان وطئها لما حرم عليه كانت الحقيقة مجزئة شرعاً  
 فتعين المجاز قوله فان كانت الحقيقة مستندة بالمتعدد لا يتوصل اليه الا بقرينة كما كل النكاح والجموع بما يتيسر اليه الوصل ولكن الناس تركوه كوضع القدم  
 وقيل في الفرق بينهما ان المتعدلات لا يتعلق به حكم وان تحقق والجموع قد ثبت به الحكم اذا صار فرداً من افراد المجاز فيصير الى المجاز لزوال المانع ولما عزز

بالنذر في كل واحد من  
 النذر واليمين  
 وهو على ما في  
 كتاب التحقيق في معناه



عن الالفاء فاحلف لا ياكل من هذه الشجرة قيدية تقع على عيناها فكانت مما يوكل كقصب السكر والديباس وابرزهون الرطب ان لم يكن فعلى ثم بان كانت لها  
ثمرة كالتفاح والكرية وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمرتها كالحلأف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية تاما اذا نوى شيئا فحيد على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كما  
نقل من الامام العلامة شمس المآلة الكردري وعلى هذا اي على ان المجاز يصار اليه عند مجاز الحقيقة تمنا اذا وكل رجلا بالخصوصية مطلقا انه  
يتصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره والجواب كلام يستدعيه كلام الغير ويطلبه ما يؤخذ من باب القلادة اذا قطعها ما سمي  
لان كلام الغير يقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكل بالخصوصية وبه المنازعة والمشاجرة  
والاقرار سلامة وموافقة وكان ضد ما امر به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده وجب الاستحسان انما تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه اذ كسلا بالجواب  
مجازا اطلاقا قال اسم السبب المسبب لان الخصوصية سبب لجواب او اطلاقا لاسم الجبر على الكل لان الانكار الذي يتنشا منه الخصوصية  
بعض الجواب فيه خل في عمومه الانكار والاقرار وانما صلتنا وعلى هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملك الموكل بنفسه الذي يتقرر به ملكه  
للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محققا لا يملك لا انكار شرعا وتوكيله باللا يملك لا يجوز شرعا والميانه يستغنى عن قصده ذلك كالحج  
شرعا وان الخصوصية حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا في كائنات حقيقة ما مهوره شرعا والمهوره ما ينبت له المهور عادة لانه لما جبر اي ترك  
شرعا كان من ظاهر حال المسلم الاستئذان عنه لمدينه وعقله فيصير بمنزلة المهور عادة فلذلك يجب حمل على المجاز كالعبد المشترك بين الاثنين في حقه  
نصفه مطلقا ينصرف بيعة الى نصيبه خاصة لتصح عقده بهذا الطريق واذا حمل على الجواب انه قد يكون ليعم كما يكون بلافتنا ولما حال  
فاذا اقر فقتاتي بالما سور به فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الاخر اقراره في مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل انما يتقار  
نفسه مطلقا فيملك كان الموكل بالكله وعندنا يملك الاقرار في مجلس القاضى ورون غير لان الجواب انما يسمي خصوصية مجازا اذا حصل  
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصوصية الاضحية يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزا سبعة سبعة مثلها والمجاز لا يكون سبعة ثم استوفى ما ذكرنا  
المهور شرعا كالمهور عادة بقوله الاترى انه لو حلف لا ياكل من هذا الصبي لم يقيده حلف بزبان صباء حتى لو كلمه ما كبر حنث في يمينه الاكل  
فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يقيده بنكر اكان او معرفا حترار من الالفاء كما اذا حلف لا  
ياكل رطبا او هذا الرطب يقيده بالوصف حتى لو اكله بعد ما يمسح بالحيث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن غيره اكل الرطب ان لم يمسح  
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه بنكر يقيده ايضا لان الوصف مشتبه بصيغة مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلف عليه لو ترك  
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة  
لا يقيده اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكل لحم كبش لم يحنث لان الوصف لا يقيده بالاشارة ولا يقيده بالوصف  
اليمين فان من استغنى عن اكل لحم الضأن لم يحنث كان اشدا استغنا ما من اكل لحم الكبش والتعريف ايضا لم يحنث لان الوصف لا يقيده بالاشارة ولا يقيده بالوصف  
فوق الوصف في التعريف لكونه بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل صبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان  
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يقيده اليمين في قوله لا اكل هذا الصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع لصبيان  
له فاستم وقلة عقولهم وسوء اداسهم كوصف الرطوبة الا ان يجز ان الصبي بترك الكلام معه حرام مجوز شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم  
صغيرا نولم يوقر كبيره فليس منا وفي ترك الكلام بترك الرحم فكان بمنزلة المهور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا اكل هذا  
الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد ذلك الصفة بحيث لبقار الذات بخلاف قولنا لا اكل صبي يقيده بلصبيان وان كان حراما



مجرأ شاعراً صارت مقصوداً بالحذف لكونه هو المعروف للمخوف عليه كما ينبغي تقييد اليقين به وإن كان جراً كان من طعن اليقين في اليوم فخر أولي قس  
 اليلة فيعتقد اليقين أن كان جراً الصيرورة الشرب السقطة مقصودين باليمن فحيث أن لم يشرب ولم يسرق كذا سناً قوله فإمكان اللفظة حقيقة  
 مستعجلة أي معنى حقيقة مستعمل غير مجرأ وشذوذاً متعارف أي معنى مجازي سبباً إلى الفهم في العرف إلى آخره إذا كانت الحقيقة مستعمل  
 والمجاز غير مستعمل أو كانا مستعملين والحقيقة أكثر استعمالاً أو كانا في الاستعمال سواء فالعبارة للحقيقة بالاتفاق لما مر أن الأصل في الكلام  
 هو الحقيقة ولم يوجب بغيرها فوجب العمل به وإن كان المجاز أغلب استعمالاً فعند أبي حنيفة ترجح العبارة للحقيقة وعند باقي العبارة للمجاز فإذا علم  
 لا يخل من هذه الخطة أو حلف لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند أبي حنيفة رجح أنما يثبت بأكل من الخطة والكسح من الفرات ولا يثبت بأكل  
 الخبز والشرب من لا واني المتحدة من الفرات لأن الحقيقة مستعملة في المستلزمين إذا الخطة حينها كقوله عادة فأنها فقه وتعلق فيوكل وتبينها  
 الكاشك الرئيسية وقد يوكل ايضاً بما جاز من الضرورة وكذا من اشترى خطه بمصنعا كما تجبر انما جازة ام ملكة وكذا الكسح الذي هو حقيقة  
 كما أنه مستعمل الشرب من لا ابتداء الغاية فيقتضي أن يكون ابتداء شرب من الفرات مستعملاً شرباً طاعناً النبي عليه السلام مرفوعاً فقال بلان عندكم ما في  
 شرب والا لكان في الوادي وهو عادة أهل البوادي والقرى وإذا كان كذلك لكان اللفظ محمولاً على الحقيقة دون المجاز وعند أبي حنيفة بأكل ما يتخذ من الخطة  
 كما لخبز وشجره كما يثبت بأكل حينها وبالأعتد من الفرات كما يثبت بالكسح لأن استعاره وبأكل الخطة أكل في باطنها إذا المعلوم من قوله لم اكل  
 بله كذا إذا كلف الخطة أن طعمهم من اجزاء الخطة لأن من اجزاء الشجر وفي الشرب من الفرات شرباً تسبباً ليدل على يقال فوكان يشربون من الوادي  
 ومن الفرات ويراد به ما قلنا وبالأخذ بالادنى لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيثبت بالاهرين المستلزمين قوله وهذا أي الأصل  
 المذكور يرجع إلى أصل مختلف بينهم وهو كذا أو اعلم انه لا خلاف في أن المجاز حلف من الحقيقة بتدليل أنه لا يثبت لاهين فوات معنى الحقيقة وتعد  
 العمل به ولهذا يحتاج المجاز إلى القرينة والحقيقة لا يحتاج إليها وأنه لا بد لثبوت الحلف من تصور الأصل لأن الحلف من الإضافات فلا يتصور بدون الأصل  
 كالبر مع الابن ان المصير إلى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير إلى الحلف لا يجوز الا عند فوات الأصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز  
 من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وإنما الخلاف في أن الحقيقة  
 التكلم بان جاز التكلم بلفظ المجاز خلفاً عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بناء على صحة بطريق الاستبعاد والاختصاص حكم الحقيقة أو في الحكم بان تعذر الحقيقة  
 بعارض فليس في المجاز المثبات لان الحقيقة خلفاً عن الحقيقة في اثبات الحكم استحالة من انكار الكلام فقال أبو حنيفة من المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم  
 وقالوا هو خلف عنها في الحكم ويتضح ذلك ذكرنا في قوله للشجر في هذا السد فذهب ما هو خلف في اثبات الشجر عن قوله هذا السد في محل الحقيقة لاثبات السد المعلوم  
 وما قرع سداً من حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عند ما قلنا إذا ذكرنا لأن الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق وليس يحتاج  
 والبيكل المعلوم وعند أبي حنيفة من التكلم بقوله هذا السد للشجر خلف عن التكلم بقوله هذا السد للبيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفه إلى الحكم ثم ثبت  
 الحكم وهو الشجر بناء على صحة التكلم لا خلفاً عن شيء كما ثبتت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم في قوله لعبد الذي لا يشك في معرفته وهو معدون ليسب  
 من الغير غير النبي فعند ما هو خلف في اثبات العتق من قوله هذا النبي لانه الحقيقة في اثبات النبوة والعتق وعند نفسه التكلم بقوله هذا النبي خلفه  
 عن التكلم بقوله هذا النبي في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبتت النبوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما أن الحكم  
 هو المقصود ولا نفس العبارة فاعتباراً بالخليفة والأصل فيها هو المقصود وأولى من اعتبارها فيها هو وسيلة وهي عبارة وله أن الحقيقة والمجاز  
 من اوصاف اللفظ باجماع أهل اللغة فجعل المجاز خلفاً عن التكلم الذي هو استخراج اللفظ أولى مما ذكرنا لأن الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني



وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ما يمتد المستعار عنه وانه لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يميز بينه وبينه وكذا  
صلته لا يقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القامته به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتقاد في اللفظ المترجي ان الشئ  
التي في الاسد لا تنقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينقل اليه فخرنا ان الحقيقة في العلم الاخر وفيه اثر بالانسان  
في قوله لعبد الذي لا يولد مثله فلهذا ابني فعلى قولها وهو قول ابى حنيفة الاول والثاني من جنس ما يولد في الكلام لان المجاز ما  
خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فليس هو ان يكون الاصل في محضه صحيحا موجب الحكم على الانسان  
يتقدر العمل به لعارض فيلحق المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير متحقق ايجاب الحكم اصلا لان معنى قوله فلهذا ابني انه مخلوق من يدي وانه  
سنة فيتحيل ان يكون مخلوقا من ما بين عشرين سنة فلما يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلحق كما في قوله فلهذا ابني ان اخلق او فلهذا ابني ان  
بجلا في قوله لعبد الذي يولد مثله فلهذا ابني لان الكلام في محضه صحيح موجب الحكم وهو البني ولو لا العارض فوار ان يكون مخلوقا  
من يدي بالزنا وبالوطي بشبهة لكنه لما اشبهت من غير من الغيرة لوجود ظاهر الدليل تعذرا لثبانه منه رعاية لحق الغيرة فيخرج ان خلفه المجاز في قوله  
في قوله الاخر يتحقق فلهذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق ذكر المعلوم وارادة الملائم لان الخافضة لما كان  
في نفس التكلم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم بان يكون الكلام مما لا افادة المعنى في نفسه كونه مبتدأ خبرا موضوعا لثبته المعنى وانه يوجد  
ذلك غير ما نحن فيه لان قوله فلهذا ابني موضوع لاثبات النبوة وقد تعذر العمل بحقيقة ذلك مجازة بين فعمل مجازة بخلاف قوله اعتقك فلهذا ابني  
اخلق او قبل ان يخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فيلحق به ولا معنى لما  
قالوا من اشتراط احتمال النبوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله شجاع هذا استعارة فيكون معلوم ان الشجاع انما قيل ان  
يكون ليكل معلوم بوجه ولكن قوله هذا استعارة لافادة معنى وهو لا يخبر عن السبيل للمعنى ثم استعارة لاثبات لارائه وهو الشجاعة او هو ذلك  
الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فلهذا ابني مبتدأ خبر موضوع اما اخبار عن النبوة في محل وهو لان الحقيقة راسخة لاثبات لارائه  
وهو الخبر في الاكبر سنانا فيصح هذه الاستعارة ايضا فليس بينهما فرق وما ذكر في بعض الشئ في قوله فلهذا ابني استعارة خلف عن قوله فلهذا شجاع  
قوله فلهذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله فلهذا ابني من حين ملكته وان عند ما ثبت الشجاع بقوله فلهذا ابني خلف عن ثبوت ليكل معلوم به وبشأن قوله  
فلهذا ابني المعروف النسب الذي هو اصفه مناسنه خلف عن ثبوت لنبوة غير شفع لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محله الى محل المجاز فاما ان  
الحقيقة الثابتة محل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ فلهذا ابني خلف عن هذا لاني لاني في قوله فلهذا ابني لأكبر سنانا لان  
الاصول هو الحرية التي ثبتت بقوله فلهذا ابني ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصله سنانا فيلزم ان ثبوت الحق عندهما لوجود شرط  
المجاز هو تصور حكم الاصل والامر شجاع فلهذا ابني ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن السبيل للمعنى لان الحقيقة تحكون بين المعاني  
بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم او في الحكم ما قلنا واذا تم هذا الاصل فوجهنا ما نحن فيه عليه  
ان خلفية المجاز لما كانت في التكلم عنده لانه تصرف من التكلم في عبارة من حيث امر جعل عبارة ثمانية مقام صابة ثم ثبت الحكم بالمجاز مقصودا لاثبات  
المراسمة بين الاصل والخلف وهو معنى قوله فلهذا ابني ابني فلهذا ابني انما هو الشك في ان جعل الحكم في الحقيقة من ان كان العمل بجماع اجماع على الشك بالمجاز  
الاصالة وتوحيده الاخره فارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز لان كان ستار فلهذا ابني انما هي الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو الموضوع  
ودان العبارة وجب الترتيب باعتبار الحكم وحكم المجاز من اجماع على ان الحقيقة لا يجوز حكم اللفظ في نفسه وهو من غير ان كان العمل بالمجاز في الكون



أكثر فائدة هذا التقريرية أشير إليه في الكتاب وهذا إنما يصح دليلها على المدعى وهو ترجيح المجاز المتعارف أو أثبت لعموم كل مجاز متعارف  
 بالاستقرار كما ثبت في الصورتين المذكورتين فلما أذا لم يثبت ذلك انفس المجاز المتعارف الى ما لعموم يتناول حكم الحقيقة كما ذكرنا والى ما ليس كذلك  
 كما إذا جعل لكل الخطبة عبارة عن الكل ما يتجدد منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يقع منه حتى لم يثبت لكل من الخطبة والشرب من ذلك ما ثبت  
 بعض المشايخ فلا يتم بذلك دليل الكونه اخص من المدلول ويكون الدليل الشامل للتقسيم مبنية ما ذكر في شرح الجاسع البصري في المجاز إذا كان الغالب  
 استعمالا كانت العبارة للمجاز عند حالان المرجح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلة كالحقيقة المحجورة ويمكن أن يجاب عن هذا الأمر  
 بان المجاز المتعارف والمكان على نوعين وان الدليل المذكور يشملها الا ان المذكور في الكتاب من النوعين وهو الذي له عموم دون النوع الآخر وهو  
 الذي لا عموم له غير المذكور وعندنا العمل بعموم المجاز اولى فكذا اشار الى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع الآخر وهو الذي لا عموم له المذكور في الكتاب  
 الدليل المذكور ثابتا لكونه متساويا للمذكور لا اخص قوله ثم جلية تترك الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز في شرح في بيان الفرق التي بين  
 الكلام الى المجاز فقال ثم جلية تترك به الحقيقة في الشبهات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقرار يتكبد بدلالة العادة لان الكلام موضوع للاشياء  
 والمطلوب ليس يتناول الالهام فاذا تعارف الناس استعمال الشيء ونقلوه من موضوعه اللغوي كان حكم الاستعمال كالحقيقة فيه وذلك  
 لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كمنع القدم بتركت حقيقة في قوله لا يمنع قدمي في دار فلان حتى لم يثبت بها استغاضة بين الناس  
 في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكما في الزكوة والحج ونحوها انتمت من معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والتمنا والقصة لم  
 معانيها الشرعية من الاركان المعهودة وايتا به من المال الى الفقيه وزيادة بوجوه اخرى صارت حقائقها محجورة بحيث لم يعلق على الصلوة  
 او الزكوة او الحج يقع معنيته على العبادات المعهودة ولا يخرج عن الغلبة مباشرة فقائقها اللغوية وبذلك لا يحمل الكلام على كل ما لم يقبل حكم الحقيقة  
 تعين المجاز مراد المتعذر كما في قوله لكل من هذه النجاسة ومن هذه القدر فان معنيته وقعت على الشرا والشرب على ما يطعن فيها حتى لو اكل من النجاسة  
 او القدر لا يثبت وكما في قوله تعالى وبالاستوى الاعشى والبصير والاستوى اصحاب النار واصحاب الجنة فان حمل الكلام على ما لم يقبل حقيقة هي التي تساوي على  
 العموم لوجود المساواة في اكثر الصفات تركت حقيقة وصرح الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الامور وهو ما دل عليه نفي الكلام من  
 المساواة في المساواة في البصر والغور وبذلك لا معنى يرجع الى التشكيك كما في معنى الغور وهي ما اذا قال واستلأ تعدي جوابا لمن دعاه الى خدا فان  
 حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على مصدرين كواقع في موضع النفي اذ التقدير لا تعدي تعديا فيقتضي ان بحيث بكل تعدي يوجد به كما  
 لو قال ايده وقد تركت بدلالة قال المشكل اذ من المعلوم انه مخرج الكلام من جواب الكلام الداعي فانه قد دعاه الى تعدي الخدام الذي من يبر  
 ثا الى غير فتيقده به واذا تقيده كلام الداعي به تقيده الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كأنه قلل واحد لا تعدي الخدام الذي دعوتني اليه وقس عليه  
 ما لو قال لامرته حين قامت تريد الخروج ان خرجت كانت طالق فانه يقع على تلك النجاسة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك تطلق وهذا النوع من البصير  
 هو حقيقته ولم يسبق به احد كما هو يقولون قبل ذلك البصير والمؤبد كقوله لا افعل كذا او الموقنة كقوله لا افعل اليوم كذا فخرج البصير  
 قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معني به اخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى حفرة انسان فلفغان لا ينصرف ثم نصره بعد ذلك لم يثبتوا والقول  
 الاصل مصدر فالتقدير اذا علمت فاستعير للبركة ثم سميت به الحالة التي لا يثبت فيها والتأنيب فلفغان من فوره اي من ساعته وبذلك لا  
 المنظم اي سوق الكلام بمعنى تترك بقرينة لفظية لتوقف به سابقة عليه وتساخره الا ان السابق الذي استعمل في التناخره كما في قوله تعالى فمن  
 شاة فليوسن ومن شاة فليفسر انما اعتدنا لفظا لمين نارا اذ ان حقيقة قوله فليوسن تركت بقرينة من شاة حقيقة فليفسر تركت بدلالة العقل وبعت بقرينة



انما اعتدنا بالظلمين انهم الكافرين نارا وكذا تركت حقيقة التسمية فان سوجب رفع الاسم ونهذه القيمة لا ياسبه وحمل الامر في قوله فليكن على التوزيع والوحيد  
 مجازا كما في قوله تعالى اعلموا اني انتم انما تسمون باسمي فاعلموا اني اسم الله العظيم فاعلموا اني اسم الله العظيم فاعلموا اني اسم الله العظيم فاعلموا اني اسم الله العظيم  
 من الفروع قول الرجل لا خير خلق اصراني ان كنت رجلا واضع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون لوكيلا وكذا قال الكافر المستامن انزل ان كنت رجلا  
 لا يكون لانا بدلالة السياق قوله وبداية اللفظ في نفسه ترك الحقيقة بدلالة اللفظ هو ان يكون اللفظ متناوذا لا فراده مجموعا على سبيل الوضع ولكن  
 يكون معنويا فيتمتع باللفظ الى ما قد اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان القياس ان ينزل في عمومه لحم السمك كما هو في سبيل ذلك  
 لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصلح تقييده وقدمنا اسم الله تعالى في قوله عن اسمه لتاكلوا منه لحما طريا ولكنه يخص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب  
 هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التمس القتال في اشتد والمحمية الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار قوله ومن الدم  
 الذي هو اقوى لاطلا في الحيوان وليس للسمك دم اذ لو كان له دم لما عانق في الماء ولشطر الدم حلة فكان في لحمه قصور من حيث المعنى  
 فكان مرفوع مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوسر الى سنة بالعرض وان كان الاسم له  
 لتصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوسر توضحه انه لا يذكر الا بقرينة مطلق قصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم  
 بخلافه لما لا يذكر الا بقرينة مطلق قصور فيها لا يتناوذا ولما مطلق اسم الصلوة كذا في عامة نسخ اصول الفقه وشرح هذا الكتاب لقل ان يمنع كونه اسما  
 معنويا وكونه مأخوذا ما ذكر بل المحمية مأخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم كثر اللحم وكذا انما يتناوذا في قوله لا ياكل  
 له ما خذيل على الشدة والقوة وعامة العلماء تسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات وباعده ليس لحما و  
 العرف في الدين معتبر فحذف العموم به كما يخص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبقر ولم يصر الى راس البعير والعصفور بالاتفاق  
 وان كان راسا حقيقة وكذا اذا حلف ابي وكما لا يثبت ياكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يبحث باكل العنب والرطب والرياح عند ابي حنيفة فاما اذا  
 حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له وعند ابي حنيفة لا يبحث باكلها وهو قول الشافعي وان نوايا عند الحلف يبحث بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما ياكل على سبيل التفكه  
 وهو التغم وهو الاشياء اكل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل والابو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التغم قال القائل  
 فان قبلوا فاكهة من ابي حنيفة والتغم زائد على ما به القوام والبقا والعنب والرطب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض الموضع والرياح في  
 معنى الدر واقترع به القوام ايضا ووجه قوت من حمله التواكل اذ اثبت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه  
 الزيادة لا يتناوذا لها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك بخلافه لقصور في المعنى المطلوب من اللحم وهو القوة  
 في الاول وهو لحم السمك الزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكه في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطر تحت اسم راس  
 وان كان في فعله وصف زائد والقطع عن اليقطين لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة يلزم فان تلك الزيادة لم تكن مفسدة كالتفكه  
 والشمم كمالا في معنى الايمان فاما الاسم هنا فواقع على موقع والزيادة هنا صغيرة لمعناه وهو التبعية اذا اصاله تنا في التبعية فلهذا لا يصح دخول هذه  
 الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في التحفة والمعنى وغيرهما ان شأنا قالوا ان هذا الاختلاف عرف وزمان قابو حنيفة فصح افعى على حسب عرف زمانه فانهم  
 كانوا لا يعيدون من الغواكيات وتغير العرف في زمانها وفي عرفنا معنى ان يبحث في معيته ايضا بالاتفاق قوله والاصح فكذا لم يبين الشرح  
 تفسيره لمصو لقصود بيان النظائر وهو ما لم ير المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واختاره زنا بالظهور التام من الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام  
 ببقاء الاحتمال وبالاتعمال من الغص والفساد لان ظهورهما بقرائن لغوية لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصح صراحة توضح



اذا اخلص واكتشف وكلفه فاحرصه عن تحولاته في العرف سمي به وحكم اى حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اى بنفسه وقياسا اى قيام الكلام او الصريح  
 مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان الحكم اراد ذلك المعنى او لم ير له معنى مستغنى اى الصريح في اثبات حكمه عن الغيرية اى النية  
 لان الحاجة الى النية كتمية لبعض محركات اللفظ من البعض فاذا اتعين الواحد من المحتملات مراد بالاستعمال لم يبق اليها مجازة فاذا اضاف  
 الطلاق او الخلق مثلا الى المحل فباصى وجه اضافتها ثبت الحكم حتى لو قال يا طالق او يا حية او انت طالق او انت حية او طلقك او حررتك  
 يكون ايقاما لى او لم يولد ان عينة اقيمت مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه مريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان احد فجزى على لسانه  
 حراوات طالق حيث المتق والطلاق لما ذكرنا انا لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجهه الى محتمل فذلك فيما بينه وبين احد تعامل  
 فاذا اوى في قوله انت طالق رفع القيد جسا يصدق ديانة لاقتضاه قوله وحكم الكناية كذا الكتابية ما استمر المراد به بالاستعمال اى يحصل  
 الاستمرار به بان استعماله قاصدا للاستمرار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه مما سهر في اللغة ولا يقال ان هذه الكتابية وسائر  
 اسماء النسب ككنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلية في هذا التعريف لانا نقول انها انا وضعت ليستعملها المتكلم بطريق  
 الكتابية فلن المتكلم اذا اراد ان لا يصح باسم زيد مثلا يكتفى عنه بهو كما يكتفى عنه بابي فلان لا انها ككنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموقوفة  
 لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ ككنايات قبل الاستعمال فيكون داخلية في التعريف وقيل هي ترك التصريح بذكر الشئ  
 ذكر ما هو ليس ليقل عن المذكور الى التمهيد وكما نقول فلان طويل النجاد فينقل منه الى ما هو بل هو هو طول القاسم والفرق بين المجاز  
 والكناية من وجبين احدهما ان الكتابية لا ينافى ارادة الحقيقة بل يقطعا فلا يمنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول تجارده من غير ان الكتاب  
 تناول مع ارادة طول قاسم المجاز ينافى ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسديان تريد معنى الاسديس في غير اويل والثاني ان مبنى الكناية  
 على الاستعمال من اللانم الى الخوف ومن مبنى المجاز على الانتقال من الملامح الى اللانم كذا في المفتاح وقيل في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من اتصال  
 وتناسب بين المحلين في الكتابية لا مجازية اليه فان للعرب يكتفى عن الحبشي يابى البيضاء عن الضير يابى العينا ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد فمعلم  
 الكتابية ان لا يجب الحمل به اى يلفظ الكتابية الابالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اى اللفظ الكتابية مستمر المراد فكان في ثبوت المراد تردد  
 فلا يوجب الحكم لم يزل ذلك الاستمرار والتمدد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير شعرا فالى من نظائر الكتابية لمجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم  
 في غير موضوعه مستمر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية فاما اذا صار شعرا فانفرد صار شعرا مثل قوله لا يفتح قد يجره  
 فلان هذه عبارة عن قول مجاز او شعاع استعماله فيه فصاير شعرا قوله وسمى البان والحرام ونحوها مثل قوله جيلك على فاربك الحقى بالملك انت  
 تبه تسمية ككنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكتابية مستمرة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستمرة على السامع لان كل واحد  
 من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام والقبه ونحوها فلا يكون ككنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها ككنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما اتصل  
 به ويعمل فيه والغيرية به وفيه راجع الى ما والاستدراك تفصل بقوله معلومة المعاني يعنى انها وان كانت معلومة للمعاني فالابهام واقع في المحل الذي  
 يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البان مثلا يدل على البينونة ولا يدركها من عمل محله ويظهر اثرها فيه ومجملها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون النكاح  
 وقد يكون غيره فاستمر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لا لاندرى اى محله اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه قوله  
 فكل ذلك اى فلهذا الابهام الذي ينافى شأبته هذه الالفاظ ككنايات الحقيقة فسميت هذه الالفاظ بذلك اى باسم الكتابية مجازا وكذا الابهام الذي  
 ذكرنا احتج فيها الى النية لم يمتنع البينونة من وصلة النكاح من غير ان يكون النية لتعيين بعض المحلات عن البعض فمما انزال الابهام بالنية بان يكون



البينة من صحتها كالحكم في البينة فيها وكان اللفظ ما لا ينفقه وهو معنى قوله وجب العمل بموجبياتها أي بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير أن  
 يجعل عبارة من صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي فإن قيل لا نسلم انها سميت كنائيات مجاز بل هي كنائيات حقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد  
 على ما ذكرناه إذا قال أنت علي حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه كان داخل في هذا الكتابية بل الاستقفا فيلزم في قوله طويل  
 النجاء لانه يمكن أن يتوصل إلى مراد الحكم وهو طول القامته بالتأمل في قرآن الكلام ولا يمكن أن يتوصل إلى المراد في قوله أنت علي حرام إلا بان من جهة الحكم  
 بمنزلة الجمل وقوله وهذه الكلمات معلومة المعاني لا يجذب بفعالاتها مع كونها معلومة المعاني مستتر المراد وكل كناية بهذه الشبهة فإن قوله طويل النجاء  
 كثير المراد معلوم المعاني لانه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا ان معنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى المعلوم فإنك في قولك جعل النجاء وكثير المراد متعلق من  
 طول النجاء إلى طول القامة ومن كثرة المراد إلى ملزومه هو الجود وهذا هو الأصل في الكنائيات وليس في هذه الالفاظ الانتقال من معانيها إلى شيء آخر فإن  
 قولك أنت باتن باؤنت عرام لا متعلق من البينة والحرم إلى شيء آخر بل يقتضيها إذا لم يكن شيء آخر هو المراد سواء قلنا لم يوجد فيها الانتقال إلى شيء آخر لا يكون كناية  
 حقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فإن المراد منها البينة والحرم والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الآن محل عملها مستتر  
 عليه كما يمكن أن يكون ما هو المراد مستتر مطلقا بخلاف قوله طويل النجاء فإن طولها ليس بمقصود أصلي بل المقصود الكناية طول القامة وذلك مستتر من حيثين بما ذكرنا  
 انه أراد بقوله معلومة المعاني التي هي المراد للكلمة معانيها معلومة المراد والاستقفا في محل عملها فيخرج من هذا الكناية قوله فلذلك كناية عن كون هذه  
 الالفاظ ماملة بنفسها من غير أن تجعل كناية من صريح الطلاق جعلنا أبو ابن كمال عليه معانيها وهو مذموم وزيد بن ثابت وقال الشافعي الواقع بها  
 طلاق رجعية وهو مذموم وعبد الله بن مسعود والحال ان راجع إلى ان ما يملك الزوج ايقاع نزع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينة فليس كذلك  
 واما يقع حكما لسقوط العدة او الثبوت الحرة الغليظة او لوجوب الحوض للزوج في الطلاق بغيره بل وشرح بعده الرجعية وذكر الطلاق يبدل  
 يذكر بعده الرجعية وذكر الثالث وبين انهما لا تحل له بعد فاشبات الطلاق بالعلق للرجعية بغيره بل يكون على خلاف انهم لو لم يكن في ولاية ايقاع البان عية كما  
 في الالفاظ كنائيات عن الطلاق حقيقة بل لا يمكن أن تجعل ماملة بنفسها فيكون الواقع بهار واجع وعند الطلاق نوعان صحيح وباطن فكما يملك الزوج ايقاع الرجعية  
 يملك ايقاع البان لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالكلج للحاجة إلى التقضي من عمدة الملك  
 وذلك لان الطلاق والابانة جميعا وكذا الابانة مملوكة فتسل الدخول بملك الكلج وبالدخول تيا كد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية  
 الابانة وكذا يملك لصاحبه من ازالة الملك انما يملك لاعتقاده من عا هو مملوكة فثبتت له الابانة في ولاية وجب جعل هذه الالفاظ ماملة بنفسها اذ لا ضرورة  
 العدول عن حقاقتها إلى جعلها كنائيات من الطلاق فلذلك كان الواقع بها بواين وما استدل به الخصم راجع إلى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة  
 ولا احتج بالدليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله لا في قوله اعتدك استثناء من قوله سمى البان والحرم ونحوها كنائيات الطلاق مجازا ومن قوله  
 وجب العمل بموجبياتها من غير أن تجعل عبارة من الصريح أي لا في قوله اعتدك أي فأن جعل عبارة من الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعدد افعال اللفظ  
 بحقيقة جعل كناية عن الطلاق لان الاعتدك من لوازمه على ما هو الأصل فيكون اعتدك ذكر اللازم واردة المعلوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ وهذا  
 يقع الطلاق به في غير الدخول بها بمنزلة قوله أنت واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله جعلها بواين يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطبيقه رجعية  
 لا بانية لان وقوع البينة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقة وحقيقة هذا اللفظ للحثا يقال اعتدك أي احسب عا وما لك لا اثر له في قطع الكلج فانه  
 الملك فلا يمكن أن يجعل ماملة بنفسه لان قوله اعتدك محتمل لنفسه يجوز ان يكون المراد منه اعتدك نعم اعتدك على ملكك اعتدك الد راسم واعتدك من الكلج أي احسب لا قرا  
 فانه انوى الاقرب والاباهم بالنية وجب في ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضا لانه لما امر بالاعتدك ولم يكن اجبا عليها قبل لا بد من تقديم



بالجواب على ما مر من تقديم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترافع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصفت زايده ووجهه  
فذلك كان الواقع به رجيبا ولا يقع الاثر من واحدة وان نوسه وقيل للدخول بجعل مستعارا معناه عن الطلاق اطلاق او عبارة  
لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا دخول للمقتضى بهما وهو اعتداد لانه غير ثابت  
قبيل الدخول بالنفس والاجماع فجعل مستعارا معناه عن الطلاق اطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد  
فجاز ان يستعار اسم سببه وفي قوله معناه اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول لطريق الاقتضاء  
جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته  
قبيل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقة ولا تقدير اذ ان قيل كيف جوزتم بهما  
استعارة المسبب للسبب وقد انكرتموهما فيما تقدم قلنا قد بينا ان السبب اذا كان مختصا بالسبب جازة الاستعارة  
من الطرفين يوحده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض معناته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه المأصل  
لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو المأصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم  
الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالسبب كالقبول المسبب بالسبب يجوز ان  
يصير امدا كما كناية عن الاثر كما في قوله تعالى الى خباله الى انني اعصمكم او كما في العدة مع الحكم ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على امه  
من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لاننا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم النكوة واخذ زوال هذا الفراش شيئا بالطلاق  
فاوجب العدة لانها ثبتت بالشبهة والواجب بالوفات ترمض نهان مقدرا لا اعتداد الاقرار الثابت بقوله اعتدى وكلامنا فيه كذا  
قيل او نقول المراد من السبب لغلة كما يقال النكاح سبب للحمل والبيع سبب للملك والمراد بالطلاق علة لوجوب العدة في وضع  
الشرع وفي قوله فاستعير الحكم السبب اشارة الى ان الحكم يذكروا في مقابلة العلة والسبب مقابل السبب حيث لم يقل فاستعير السبب لسببه دل انه  
اراد به العلة ولا يلزم عليه تخلف الحكم منه في غير الدخول بما لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل  
اعتد مستعارة للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة من قوله انت طالق او مطلقا او مطلقا فليس في ذلك ثبوت الاصل الاول للاختلاف في الصيغة  
لان اعتدى امر الاول والثاني ليسا بقطعين فضلا عن الامر الثالث انشاء اظهار وليس بان امر ولا بد للاستعارة التوافق في الصيغة  
وكذا الرابع لانه لو قال لما طلقك نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجرب عنه بانما يجعل مستعارة القول لعمى طالق وذلك يجب وقوع اطلاق  
واظهر ان تقدير الكلام اعتدك لاني طلقك فكيف يذكر الحكم من السبب فكان من باب الاظهار وان من انواع المجاز اليه شير في المبسوط وغيره قوله وكذلك  
اي وكقول اعتدى استبري رجلا لا بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء لا يكون له طبع وطلب  
الولد ويحتمل ان يكون للزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جارت است  
يعني ما ذكرنا سويد بالنسبة واستفاد منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال السوداء بنت زينة فنجح الميم اعتد ثم رجعي وذلك حين دخل النبي عليه السلام  
عليها وهي تسكن على من قتل من اثار بجايوم بدر وترثه ثم اشعار اهل مكة فكري النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لما اعتدى فندست  
على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووبيت منوبتها لعائشة ثم قالت اني اكتبه بان البعث من ازواجكم يوم القيمة فبها  
النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك كنت واحدة يعني وشي قوله اعتدى قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند العنة ولا يقع



به أكثر من واحدة وان نوى وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شئ وان نوى لان واحدة صفة لها وهي الاحتمال طلاقا فخلعت النية كما اذا قال  
لما انت قاعدة ونوى طلاق الائمة قال يجوز ان يكون قوله واحدة اغتالها من واحدة من قولك في فمرة عندى ليس لك سعة غيرك واما  
منها البلد في الحسن الجبل ويحتمل ان يكون لغتاً تطبيقاً بطريق حذف الموضوع واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيت جبريلا اسى عطاه جبريلا او بطريق  
حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامها هي انت ذات لطيفة واحدة وله انما ترك قول كعب بن زهير وما سعاد  
غداة البعين اذ ابرحت الاغنضض الطرف كقولها في الاشمل غزال غن فاما يقع الطلاق به في النية فاذا نوى صار كانه قال انى طليقة  
واحدة او ذات طليقة واحدة ولو قال بكذا ونوى طلاقا صحيح فاما حاشية هذا الا يكون تطليقة فان يكون لما قال تطليقة فتصير تطليقة  
قائمة مقام طلاق فتقت نية كذا في الاسرار والمبسوط وانت في التمهيد ولو قال لما انت واحدة ونوى الطلاق شئين او ثلثا فيه  
وجهاً اسم حال يقع الا واحدة لان نية غاي من طهونه والطلاق يقع باللفظ وعامة المقابلة في والثاني وهو الاصح يقع ما نوى وسعى واما  
تمتوجدين منى بهذا العدد فكان ما ذكره مما بناه غير ما هو عندكم وعن بعض مشايخنا ان لا يقع الواحدة لا تطلق وان نوى ما منها  
لا يقع نية الطلقة فتصير خبر المبتدأ وان تعيها تطلق من غير نية المنة الا انما الطلقة ثمان اكن اما فيحتاج الى النية والختار  
حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجود الاثر اب كان دلالة على الصريح انى الطلاق اذا الحاجة الى اشارة شئ آخر  
سواء كان منى بالبرجحة لا طلاقا بوجه اذ سوجب التوحيد ولا اثر في النية وقطع النكاح ببيان الباتن ونحوه على ما بينا قوله ثم الاصل  
في الكلام هو الصريح لان الكلام موصوف لا افعال والصريح هو التام في هذا المقصود والكتابة قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود فيها  
النية فكان الاول هو الاصل وظاهر المتفاوت فيما يدل بالشهادات مثل الحد وحتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب لموجبه للحد لا يستوجب  
العتوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جاسعت فلانة او واقعتها او وليتها لا سيما لم يقل نكحتها او زويت بها وكذا لو قال لامرأة جاسعت فلان  
جما حرا او قل لربل فحرت فلانة او جاسعت لا يجب عليه القذف لانه لم يصح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انافلت بزنا ولا انت  
زيت لا يجب عليه القذف عندنا لما كان كذا لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله والقسم  
الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجود النظم في قوله  
البيان بان النظم في استعمال ذلك انما يتم متعين بها المقسم للمعنى ولون الدلالة والاقسام من اقسام المعنى طاهر وكذا اكون العبارة والاشارة  
لان العبارة والاشارة في النظم لا يكونان في المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباة قتل المشركين  
منه لا يشترط بان معنى كذا منى بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا يعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوماً من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة او  
في الحق جازم استدل بالمعنى الثابت بما ادى به من المعنى من اقسام المعنى بهذا الطريق ويحتمل ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جازما  
في ان يكون بعض الاقسام للنظم في المعنى في غير اقسام النظم بل فيكون الدلالة والاقضاء راجعين الى المعنى والباقي الى النظم  
ويحتمل ان يكون النظم والمعنى في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخالص من النظم باعتبار  
منه وانما العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يحمل الدلالة والاقضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيها لا يفهم بدون  
النظم وهذا اذا وجهه كلامنا لا يخلو من تكلف واحد اعلم بحقيقة هذا المصنف ثم الشيخ به عدم معرفة وجود الوقوف من اقسام الكتاب وفيه تيسار  
لان معرفة ما ليست من الكتاب ولكن لا يمكن تفهيم هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها حدث معرفة وجود الوقوف من اقسام



الكتاب قسامة الاستدلال المذهب من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس والمراد هنا والعبارة لغة تفسير المراد يقال عبرت الرواية عبرة مباركة  
 اي فسر حقاً وكذا عبرت بها وعبرت فلان اذا تكلمت عنه قسيت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لا تخالف تفسيرها في الضمير الذي هو مستور كما ان  
 تفسيره مستور وهو عاقبة الرواية ولا نهج الحكم على الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل مخطوط مفرد المعنى من الكتاب السنة سواء كان  
 ظاهراً او مستتراً حقيقة او مجازاً خاصاً او عاماً اعتباراً منهم بالنسبة الى الجليلين خاصة ما ورد من صاحب الشرح خصوص هذا هو المراد من النص في  
 هذا القسم دون ما تقدم تفسيره وكان المشكك في اثبات الحكم بظاهر او مستتراً او خاصاً وعلم او صريح او كناية استدلالاً بالعبارة النص لا غير  
 وعبارة النص مبنية ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الشاذلي بغير النص او بوجه نفس الكلام وسياسة فكانت هذه الاضافة من قبيل قول الشيخ  
 القوم وكل الدرام ونفس الشئ قوله الاول اي الوجه الاول فاسبق الكلام له واريده بقصد الضمير في قوله لا يرد الى الاول في الكلام وقوله يرد  
 الكلام له تعرض في الجانب للفظ واريده بقصد التعرض للمعنى فكيف يتم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر سباق الكلام له كذا ذكره الامام  
 شيخ واريده على وجه العمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فربما لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا استدلاله بالعمل بظاهر  
 النص والاستدلال بعبارة تقيمين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا التفسير فليس الاستدلال  
 واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب صريحة ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالعهد في قوله تعالى  
 فانكحوا اطالبكم من النساء ثلث وربع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصوداً اصلياً فيه كاجابة الكفاية من هذه الآية والثالثة ان يدل  
 على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وهو ضرورة كالتقاء معج الكلب من قوله عليه السلام ان من سمعت ثمن الكلب الحديث فالتقسيم الاول مسوق من  
 الاول القسم الاخير مسوق اصلاً والمتوسط مسوق من وجه وهو ان الشك المقصود الى التلطف به لا قاعدة معناه غير مسوق من وجه وهو انما  
 ساقه لا تمام بيان ما هو المقصود الاصل اذ الايتاني في ذلك لا يوضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصوداً اصلياً في  
 السوق بان انقروا عن القرنية والقسم الاخير لا يصلح لذلك صلاً واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد هنا من كون الكلام مستقلاً المعنى ان يدل على معنى  
 مطلقاً سواء كان مقصوداً اصلياً او لم يكن وفيما ستوفي بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقاً ان يدل على معنى مستقلاً بكونه مقصوداً اصلياً في  
 القسم المتوسط في السوق منها ولم يدل فيه فيما سبق فاذا تسكلت هذه اجابة الكفاية بقوله تعالى فانكحوا اطالبكم من النساء كان استدلالاً بالعبارة لا  
 لا بآثاره قوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتكريره من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عام  
 الى ما اي كمن تلك الثابت لم يسبق له الكلام وقيل في تفسير اشارته النص في الآية بنظم الكلام لغة على ما ضمن ضمن المعنى غير مقصود ولا غير متضمن  
 ان ينظر الانسان الى شخص مقبلاً عليه ويترك غير ملحوظة ميمته وميعة فكما ان ادراكها ليس مقصوداً بالتطرح او ان كان مقصوداً من كمال قوة الاعمال  
 كذلك سوق باليس مقصوداً بالكلام في نفس ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اذنت لهم  
 بالعبارة استحقاقهم منها من القيمة لانه بابل من قوله والذي القربى واليتيم والمسكين وابن السبيل تكبيره العامل وعظمه على الاول بغير  
 ما وكما يقال في المال لزيد كبره وكذا في التغيير وعلى الوجهين السوق لبيان معارف الخمس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين يجازون  
 كلمة قد زالت الحاكم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر اسع انهم كانوا يسيرون بكبره بكبره قوله بل ذكره اخرجه من ذيارهم اموالهم  
 والفقير على الحقيقة بوالله لا يبعد ان يكون المال لان هذه الغنا هو ما كان المال لا قريباً ليد منه الا انه في ان السبيل غني حقيقة وان  
 معبر به عن المال لقيام الملك له اوجب عليه الزكاة والمكاتب ثمة واهل اصحاب الاعطى العدم الملك حقيقة فخرنا بهذه الاشياء



ان استلزامهم على مال السلم يشترط الا حرازه بسبب السكك ولو لم يكن كذلك لساهاهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده من المال مع قيام الحكم  
 خيالا ان الشافعي لم يجعل هذه الاشارة دلالة على ان اسمهم فقره ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطلع ان يصل  
 اليه وانهم لم يكونوا سافرين بالندية بل توطنوا بها وانقطعت اطعامهم عن أموالهم بالكلية فلم يستقم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا  
 محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات أموالهم وان كانت باقية على ملكهم من قسمة فقره تجاوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اسما واليه  
 وعديم العقل في قوله تعالى هم كرمي فم لا يرجون بهذا الطريق لكانا نقول صرف الكلام الى الجائز مع امكان العلم بالحقيقة خلافا لاصل فلا يصار اليه  
 من غير ضرورة ودليل يصر فيه اليه قوله وما هي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفسه فلو لم يكن في  
 بعض الشروح مما سواه في ان ثبت الحكم بما قطعنا الا ان الاول اى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض كونه  
 مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء من ناقصات العقل والدين فقل وبما  
 نقصان دينهن قال فقد اصابهم في غير ما يشترط به رايي فثبت عمره لا تقوم ولا تصلح سبق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة  
 الى اكثر النقص خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارضون بكاروى ابو الهامة البالي فيهم من النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قل للنبي فقل  
 بياوم واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجع على الاشارة قوله واما دلالة النص اى الثابت بدلالة فما ثبت اى الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغيره  
 اى بمعناه اللغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ العلامة في الاسلام راجع في بعض مقتضاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجب الحكم  
 فان ذلك من قبيل العبارة واما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايام من الضرب لانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بل من المعنى  
 يعرف ذلك المعنى ثانيا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص لا تعرفه بل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مع جازها حقيقة ما ذكره غيره لان لالة  
 النص اى فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل من الجمع بين النصوص وغير النصوص والمعنى اللغوي قيل اى المعنى الذي  
 عرف من بعض اللفظ الموضوع له او بالاجماع انه متعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التام وهو انهما بالترجم والساسة بالتلفظ كالم  
 ان المعنى الموجب للحكمة هو الايداء فيثبت الحكم في الشتم والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للرجم في حق ما عزموا الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم  
 في حق غيره بالدلالة وقوله لا ياخذوا شارة الى رد قول من يعم انه قياس واعلم اولا ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم  
 والمنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم التبايع كان الاذى عن الاولاد لان سوق الكلام لبيان احكامها فيثبت الحكم في الضرب الشرعي بطريق  
 التبيين وكما عرف ان التعرض من تحريم كل ما لا يسمي في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتيم ظلموا انهم تركوا التعرض لما فيثبت الحكم في الاحراق  
 والاملاك ولو لا هذه المعرفة لما ازم من تحريم التبايع تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجناد اذا امره بتقتل ملك منازع لا تقتل الا ان ولكن  
 اقبلوا كذا القتل لشدتي وفتح مخدور الشارعة من التبايع وقد يقول الرجل وامرقت لفلان ان وقد ضرب به وانه ما اكلت مال فلان وقد  
 فلا يثبت ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفة من نفع نظر عن بعض اصحابنا واصحابنا في غيرهم ان الدلالة تبال  
 على لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد حصل اصل كالتأنيف مثلا وفتح كاذب عليه جاسدة سوشة كرفع الاذى يكون قياسا او لا يفسر المعنى  
 الا اذا كان كلفه لما كان الحكم السببي ببياننا لشارع الشيخ راجع الى الفرق بان حصة في الدلالة لغوي والقياس شرعي فان معنى الايداء من التبايع في قوله  
 تعالى لا تقتل لعلنا ان مفهوم لغة الاراء بالمعنى الايام من الضرب لانه اذا قيل ضرب فلانا او قيل لا تضرب فلانا لغة ان المقصود اى الالام بهذا النظر  
 اليه وشعنه عنه ولما لا يوقف لا يضرب فيضربه بعد الموت لا يثبت ولو وقف ليضربه فلم يضرب لاجل الموت فلم يضر فلانا بعد الموت فلم يضر فلانا معنى الاذى من التبايع



مفهوم لغة والحكم متعلق بالصورة حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قومهم اني لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة في لغة  
ولما تعلق الحكم بالايدي اني التاقيين ما في التقدير كان قبل لا تودها فثبت الحرمة عامة ببعض النص لا بالقياس وما حصل الفرق ان ما علم  
بالقياس نظري وهذا شرطي في القاميس اذ لا الاحتياط بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بنسبة لانما نجد النفس ساكنة اليه في اول سماعنا هذه  
اللفظة ولهذا اشارك كل بل الراسي غير تم فيه فلا يكون قياسا لا افتقار شرطه والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان الماصل في القياس لا يجوز  
ان يكون جزا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يتخلوه اصلا جزا مما يتخلوه فزنا كما لو قال السيد بعبد لا تقطع يد اذرة فانه يدل على  
منعه من اعطاء ما فوق الذمة مع ان الذمة المخصوصة داخلة فيما نادى عليها وهذا النوع كان ثانيا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل  
العلم على صحة الاحتجاج به من ثبوت القياس ونفاة الدلالة العقل عن ادود الظاهر في تعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس  
ثم اوضح ما ذكره بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يضاف الى النص الى الراسي كالثابت بالاشارة  
حتى ان اثبات الحدود والكفارات بدلالات المقصود بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل  
فيه شبهة والحدود متضمنة بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار  
لاحاد في الحدود والكفارات ولا جاعلهم على صحة اثبات اسباب الحدود وفي مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعية  
عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة بشهادة صاحب الشريعة والكفارات شرعية ماحية للثام الحاصلة  
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والجزاء ايضا اعرف ولا يدخل للرأي في حرفة سقادي الاجرام واثامها ومعرفته ما يحصل به ازالة  
اثامها وسحرفة ما يصلح جزا لها وجزاءها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الراسي بخلاف الاستدلال بما  
سبناه على المعنى الذي تضمنه النص اذ فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحدود وسبابها ايجاب حد قطاع الطريق على الرد  
لان عبارة النص اوجبت حد الحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق  
وهذا معنى معلوم بالحاربة لغة والرد مباشرة لذلك كالمقاتل ولهذا اشتهر كوا في الغيبة فيقام الحد على الرد بدلالة النص وايجاب  
الرجم على غير ما عزم من زنى في حالة الاحصان فانه رومي ان ما عزم اني وهو محصن فزحم وسعلوم انه لم يرجم لانه ما عزم وصحابي بل لانه  
زنى في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواط عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على  
ما عزم ومثال ايجاب كفارات سبابها ايجاب كفارة على من جاسع في نهار رمضان عهد بدلالة نص الاعرابي وهو عروف او جوبها  
عليه الجنابة على الصوم لا يكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجنابة ايضا وايجابها على المرأة لتساكنها اياه في معنى الجنابة وايجابها  
بالاكل والشرب لكونها مثلية الجماع في الجنابة او اقوى منه لان الصبر عنه اشد فان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصبر  
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الا انها اى لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة  
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعاني ونستفي الاشارة  
فتمت حجت به ومثال تعارضها ما قال الشافعي من الكفارة تجب في القتل العمد لا لما اوجبت في الخطا الجنابة مع قيام العذر بقوله تعالى  
ومن قتل مؤنسا خطأ فتحرير رقبة مؤنة الاية لان تجب العمد كان اولى ويعارضها بقوله تعالى ومن قتل مؤنسا خطأ فتحرير رقبة مؤنة فتمت حجتهم  
فقال فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزا به جنة اذ الجزاء اسم للمكامل التام على ما عزم فلو وجبت الكفارة



معه كان المذكور بعض الجراء فلم يكن كاسما تاما ففرقنا بين الجوابين من وجوب النص انتفاء الكفارة فوجبت الإشارة على الدلالة قوله  
 المقضي فكذا لا اقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقتضاه اى طلبه ثم الشرح متى دل على زيادة شئ في الكلام لم يمانية عن النسخة  
 فالجمل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقضى والمزيد هو المقضى ودلالة الشرح على ان هذا الدلالة لا يصح الا بالزيادة من الاقتضاء كما  
 ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقضى وطلبه الزيادة اذ اقتضاء والمزيد هو المقضى وما ثبت به هو المقضى  
 وتفسير على ما ذكر في الكتاب بزيادة على النص اى المنصوص عليه فدل على حقيقة النص ثبت اى المقضى او الزيادة على ما قبل المريد والجملة صحت بها وانما يجب  
 شرط على انه مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لا على ان يكون شرط الصلة المنصوص قوله لما لم يستثنى اى المنصوص عليه عن النص او عن الزيادة متعلق  
 شرطه وقوله وجب تقديمه ستانف قوله فكذا اقتضاء النص معنى التعليل له اى وجب تقديم المقضى او الزيادة لا على بل شفع المنصوص شرطه لان النص  
 اقتضاء اى طلبه لصحة فكان من شروطه وتقدم شرطه على المشروط وادب لما لا يتحقق مستانف وجب تقديم جوابه وقوله فكذا اقتضاء النص بيان  
 هذه الاسم معنى لما لم يستثنى النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها على البيع اذ الشرط يتقدم على المشروط ولما لم يستثنى اى ان نص مقتضيا اياها فثبت  
 هذه الاسم وهو المقضى فصار المقضى حكم اى مع حكم كليين النص ومضافين اليه ان حكم المقضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقضى مضافا اليه نفسه وعكسها  
 هو وقع خبر التبع كجملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثاني مع خبره خبر المداول كقوله زيدا بوه منطلق وكثيرا القريب فانه يجب  
 للملك الملك في القريب موجب للعق بالمثل في الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراية كانه شرا القريب عتقا فاذاب عن الكفارة  
 اذ انوى ولا يقال فكذا يقتضى ان يكون المقضى هو الاصل وتوقفه على المقضى واقتضاه اليه وجبان يكون متبعا للمقتضى والشئ لو  
 لا يجوز ان يكون اصلا شئ وتبعاله لانا نقول المراد من كون المقضى اصلا انه لا يثبت في ضمن المقضى وانما ثبت ابتداء قصد او من تبعية  
 المقضى انه ثبت ضمنها وتبعاله ولا يلزم من توقفه عليه تبعية له كالصلواة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست تتبع وعلم بما ذكر  
 اشرح به جميع شرائط المقضى فان ثبوته لما كان بطريقه التبعية يلزم ان يكون صالحا لتبعية المقضى فاذ قال لعبد  
 اعتق هذا العبد من كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المأمور بهذا الامر اقتضاء لصحة كما ثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق  
 عبدك معنى بالغ لان ابلية الاتفاق اصل لبيان التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعا وكذا لا يجوز ان يجعل الكفارة ما لم يبر  
 بالشراية عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيح الخطاب بالشراية لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصح تبعا لما  
 هو دونه وكذا لا يثبت المفعول الحسن بطريق الاتقاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك معنى بغير شئ حتى لو اعتقه  
 يقع عن المأمور لا عن الامر عند اى ضيفه ومحمد رعا الله لان الفعل الحسى لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اشارة بطريق الاقتضاء  
 ويلزم ان يكون ثابتا بشرط المقضى لا بشرط غنائه الممارر للتبعية ولو اعتبر شرطا لنفسه لصار مقصودا بنفسه فلم يمتثل لشرط المتبوع  
 وهو المقضى كالعبد يصير قويا وان كان في غير متبوع الاتقاء تبعية الاتقاء تبعية المولى وكذا الجندي تبعية السلطان والمرأة تبعية الزوج وطوا  
 ان لا يتغير المذكور عند التصحيح بل لو تغير التصحيح سلبا لا ملبا فسادا فلو لم يلزم ان لا يتغير في قوله اعتق عبدك معنى بغير شئ حتى لو اعتقه  
 لا بشرط المقضى وشاله المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك معنى بالغ وجم فان هذا لا يجوز في الملك لان الاتفاق لا يصلح بدون الملك النص هو قوله  
 عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ان ادام والمالك يقتضى سببا فيثبت البيع سابقا على الاتفاق وصار كانه قال بع عبدك معنى بالغ ثم من كسب في الاتفاق فاذا قيل  
 المأمور كان العتق متعلقا بالامر لا بغيره كالمالك يثبت البيع لا بشرطه فيقول لا يثبت فيه العتق في غير العتق لا يثبت في غير العتق بشرطه



وهو الاتفاق فيعتبر في الامة لا يكتفي بالامانة بان كان صياها قاطبا قد اذن له وليه في التفردات لم يثبت البيع بهذا المثال  
 من النصيب قول تعالى فخر برتبة فان التحرير لما لم يصرح بغيره فان الملك كان المراد فخر برتبة ملكه فكان الملك ثانيا بطريق الاتفاقية  
 والثابت به اي بالتقضي بعد كل اي لساوي الثابت به لانه النص حتى كان الثابت به متفقا الى النص بحيث لا يباين به قياس الاصل والاعتدال  
 فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالتقضي لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا بمعنى من كل وجه والتقضي ليس من معجيات  
 الكلام فثبت ثانيا بغير الحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثانيا من وجوده في جازم بغير ثبات في جازم لفروقة تصحيح الكلام فكان الاول اقوى  
 وما وجدته لتعارض التقضي والدلالة في الاصل فلا حاجة لصلح الاصل لغيره اقامة الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد المثال للبيان التقضي في التصحيح والتعقيب  
 وقد تحمل بعض الشارحين ايراد المثال في غير المثال اذ ابلغ من افعاله باضيهم ثم قال البائع المشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك بذاعني يا ابيهم فاعتقه  
 لا يجوز البيع لان دلاله النص الذي ورد في حق زهيد بن قهم بغير ادعاء باضيهم ثم قال البائع المشتري قبل نقد الثمن اوجب ان لا يجوز ولا يقتضي بل علم بجواز تسميته  
 على الاقتصار مثال لما قلناه دلاله لان ثبوت الحكم في حق غيره كادع من النص لا ينظم كثبوت الرجم في حق غيره ولو كان لقال ان يقول لا اعلم لمعارضة  
 لان من لم يثبت لساوي المحتين دلاله لان التقضي الذي قام بالتقضي به كلام الامر والدلالة ثابتة بالاشارة في بيعه فان كان عدم الجواز ينافي  
 الصورة ان ثبت ليس لترجم الدلالة على التقضي فانما هو جازم بالبيع بان قال المشتري بعيت ذاك العبد منك بالعتا ربه ثم قال البائع قبلت لا يجوز لبقاء  
 بل لان موجب ذلك ليس عدم الجواز من غير معارضة اذ يراه فلا يكون بغير معارضة الدلالة بالتقضي قوله قد يشكل على السامع الى اخره علم ان  
 الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحابنا الشافعي وغيرهم اجمعون انه جليل المحذوف من باب التقضي ولا يفصلوا بين ما فقالوا في تعريف التقضي جعل غير  
 منطوقا تصحيح المنطوق وما يشمل البيع ثم اختلفوا في موهمة قديمهم اجماعا الى انها العموم عنه وذهب الشافعي رحمه الله تعالى الى انها بالبيع  
 فيه والقاضي له ما يوزنه رحمه الله تعالى المتقدمين وجعل لكل قسما واحدا فقال التقضي زيادة على النص ثم تحقق معنى النص بدونهما فاقصدهما  
 يتبين معناه ولا يوافق تعريفه بما نقل المحذوف ايضا ثم قال ومثال قوله تعالى انما ارسلناك بالقرية الى اهلها اقتضالا ان السوال للبيان  
 فاقضي موجب هذا الكلام ان يكون السؤل من اهل البيان يفيد ثبت الاصل اقتضاء ليفيد الشيخ الامام فخر الاسلام وماتته شافعيين المداون  
 العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فبدي حرفان طلاقا وخروجا غير المذكورين في الثلاث والعموم فيها محجة على  
 ما عرفت مسكونا بطريق اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبل وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر في التقضي وهو محذوف واضع  
 ميزوا المحذوف من التقضي والجمع الشيخ المصنف في بيان الفرق وادراك العلامة وقال وقد يشكل اسئلة شبيهة على السامع الفصل بين  
 التقضي والمحذوف لتساويهما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويراد على الكلام شيئا وهو ثابت لغة اي المحذوف ثابت لغة  
 غير التقضي اذ هو ثابت شرعا لا لغة ولما قيل في تعريف المحذوف ما سقط من الكلام اختصارا للدلالة الباقية عليه فكان ثانيا بغير الحاجة الى ذلك لانه  
 الفصل والفرق بينهما ان الذي يثبت في غيره وهو الذي يسميه مقتضيا ثبت عند صحة الاقتصار لا يقر عند التصحيح بالتقضي واذا كان محذوف في الكلام  
 الذي يحتاج اليه المنطوق محذوف فافترس لولا العقلية عن المذكور لقطع اصبحت الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدس كما في قوله تعالى  
 اخبا او هائل القرية فان السوال مضاف الى القرية وواقع عليها فاصح بالاصل الذي هو المحذوف بغير السوال واقعا عليه وبغير اعراب القرية  
 من انصب الى البحر فكان من قبيل المحذوف لاس من قبيل التقضي لا يتحقق التقضي لا يتغيره فان قيل قد يقرر الكلام بعد اظهار المحذوف انما  
 مثل تفرقه في الاقتصار كما في قوله تعالى قلنا انك انما تفرقنا فمما كان في قوله عز وجل قلنا انك انما تفرقنا فمما كان في قوله عز وجل قلنا انك انما تفرقنا



فكل ما يتعلق بالبرهان فقال يا بشرى وقوله عز وجل اسمع قلنا اذ سمعنا الى القوم الذين كذبوا بايماننا فدمهم بينهم فليسوا اهلوا  
 على الكفر فدمهم بينهم فليسوا اهلوا فكل ما يتعلق بالبرهان فقال يا بشرى وقوله عز وجل اسمع قلنا اذ سمعنا الى القوم الذين كذبوا بايماننا فدمهم بينهم فليسوا اهلوا  
 كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضي وهو المقرر عند التمسك به لا دم وذلك في جانب المحذوف  
 غير لازم فان الكل من عند التصريح به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزم في المقضي وعدم لزومه في المحذوف ويتحقق الفرق  
 بينهما وفيه منع من حيث هو حاصل ان الفرق يتحقق بينهما من اوجه واحد بان المقضي شرعي كشبه المصدر الذي هو تطبيق في قوله انت لما نطق فانه  
 لما هو مقتضى بالاطلاقية فتقضي ذلك وجود التطبيق من قبله ليس ومقتضى بالاطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله هو ثابت بخلافه مثل شوبه  
 في قوله تعالى فكل ما يتعلق بالبرهان فقال يا بشرى وقوله عز وجل اسمع قلنا اذ سمعنا الى القوم الذين كذبوا بايماننا فدمهم بينهم فليسوا اهلوا  
 لانه ليس بتأويل فان الابل ليس تتبع للقرية ومشرط في المقضي ذلك لانه يتبع والرابع انه في باب الافتقار يكون المنصوص للمقضي والمقضي مراد  
 للمقضي كما في قوله الحق عبدك عن يالك يكون الاعتراف والتسليم مقصودين لا مراد في باب المحذوف يكون المحذوف هو المراد من المقضي  
 فان المراد من السؤال في قوله تعالى واسأل القرية هو الابل ومن القرية والتماس ان المقضي لا يقبل لعموم حديثه او المحذوف من قوله تعالى  
 واسأل القرية من المقضي ما رفسام هذا المنع خمسة لاننا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان الحكم العبادية  
 التي هي رعية ثم من تلك طريق المتقدمين يمكن ان يحجب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتها في قوله تعالى واسأل القرية  
 واسأل القرية في المقضي انما هي قوله الحق عبدك عن يالك عن تغيير المقضي وهو ليس بالبرهان بل هو على تقدير ثبوت الحكم لا هو بل هو  
 للامر وضار على ذلك التقدير كما قال الحق عبدك عن يالك عن تغيير المقضي في المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد ظهوره كما بينا في قوله تعالى فكلنا اهل  
 لعبادك الحجر واسألوا اهل الجواب لا يعني شيئا لانه لو وجد كلام يحتمل فيه الى اضراره لا يتغير الكلام بالظاهر لا يعرف بل هو اقرار الكلام في المحذوف  
 وعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من ابي القيسين لا شرا كما في التقرر وان اشيا من احدى الجوانب لا تتغير واذا كان كذلك فيجب  
 الكل با بوجه واحد وقول المقضي تصحح المقضي وتقريره فلا يصح تغييره فكل ما يتعلق بالمقضي مجموع الكلام وتكوين معناه لا افراد كلماته وذلك حاصل  
 من التفسير الذي ذكرتم فيه فلا يكون سبطلا لا يقتضي بل يكون مقروا وصححا وانما السائل التي تحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين  
 فليست من باب الافتقار على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير كدور بل معناه فعلى فعل سئل  
 والكلامان بيان عن شي واحد الا ان احدهما او غير مثل الاسد والمنفرد كان المصدر المذكور افتتح فيه نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور  
 في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وهو مستقيم على اصل حديث جيل المقضي والمحذوف فتسا واحد الكس عند من فصل بينهما لا بد  
 ان يرا فيه قسمة نية المقضي عن المحذوف ليس لحد انما بان يقال واما المقضي فزيادة على انهن ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا  
 نحوه والاعلم بتقييم الحد وقد ايت في بعض مصنفات نحو الاسلام رحمه الله المقضي عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعي قوله انما ثبت  
 بقوله انما ثبت شرط الصحة فيما يصور فيه التعميم او هو قهر العام على بعض سميات بليل مستقل فلا بد من سائر عموم المقضي لا عموم له عندنا  
 بل انما ثبت شرط الصحة فيما يصور فيه التعميم او هو قهر العام على بعض سميات بليل مستقل فلا بد من سائر عموم المقضي لا عموم له عندنا  
 من انما ثبت شرط الصحة فيما يصور فيه التعميم او هو قهر العام على بعض سميات بليل مستقل فلا بد من سائر عموم المقضي لا عموم له عندنا  
 بالفتن في اهل البيت بالضرورة فيقدر بقدر ما لا حاجة الى اثبات صفاتهم للمقضي فان الكلام مفيد من في في اثاره ضرورة وهو صفة الكلام



اصل وهو عدم فلا مثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميت لما ايج الحاجة بقدر بقدر ما هو سد المرقق وذا ما زاد ذلك من الحبل والتناول الشرب المتناول  
 لا مثبت حكم الاباحة بخلاف انفس فانه ما لم ينفس فيكون بمنزلة كل كركية يظهر في كل تناول وغيره ملحقا قوله مني لو ملعت لا الشرب اذا قال اني شربت  
 فصدى حمد وتال ان كانت فصدى حمد في شربا وادون شربا وطعاما دون الطعام لم يعيدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الشرب والاكل كل اتم  
 للفعل والشرب او المأكول كل لفعل وهم الفعل لا يكون سما على لا دليل بل لغة الا ان الفصل لا يكون بدون فعل فثبتت لكل مقتضى فكل  
 ثابتا في حق ما لفظ به من شرب او الاكل دون محبة الميت او موهنا ورا. الما فلو لم يثبت فكانت الميتة وانما في غير المملوطة فيعابوا اما احشيتا شرب او  
 بكل طعام فليس من باب العموم بل الحصول المحلوت عليه فانه لو تناولا الاكل والشرب بدون الطعام والشرب يحصل الحشيت. الميتة هو كما لوقت. اما ان لا يشرب  
 وهو ركب او راجل او خارج الدار او دخل تحت لا العموم المملوطة لكن الحصول المملوطة في الاكل كلها فكذا هذا. اعلم ان ايراد شربا والاكل من قبل  
 المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امر شربا يشترك في الاكل انما هو الاكل الى الطعام والشرب الى الشرب لا يستفاد من شرب بل لا يشترط  
 من لم يعرف الشرب صلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة صحة الكلام شرعا وعقلا لا لغة كما ذكره بعض المحققين ان مقتضى هو الذي لا يشترط  
 عليه القيد لا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يتبع وجورا المملوطة شرعا الا لا يقولوا اعتن بمحذ عن اذ يتبين وجوه وعقله وشرط  
 قوله تعالى وسمت عليكم اسماءكم فانه يقتضى ضمرا لفعل وهو الوطى او الشفان اما اي الحكم الاتفاق بالامعان بل لا يقتضي تعلقها بالافعال المتكافئة  
 يتحقق كون التكلم صا قالا لا يشترط قوله عليه السلام رفع من شرب الخطاء والسيار. انما اذا جاز بالنيات فيمكن ان يجعل بذه المستند من باب مقتضا  
 لكن يتغير الفرق بين مقتضى المخذوف اذ ذلك لان المقدرة ثمانية بل لا يستقل فيعتبر مقتضى المخذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره  
 من الفرق بينا قوله ذلك ان التايب اى وكما ان التايب بمقتضى التعلل لا يحتمل التخصيص كذلك التايب بل لا يمكن ان لا يتخصص لبيان ان مقتضى  
 بيان ان الاصل غير تناول له وقبيلنا ان الحكم التايب بالدلالة ثمانية. حتى انفس لغة وبعد ما كان معنى انفس متساو لا لانه لا يبقى محال  
 غير تناول وانما يحتمل اخواجه من ان يكون موجبا للحكم بليل يتعرض وذلك يكون لئلا يتخصص باللفظ اذ ثبتت عليه معنى انفس للحكم المعنى شربا  
 لا تعتمد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون ملته لانه الحكم في انفس الصور فليكن كونه ملته الحكم وغير ملته وهو محال والا التايب باشارة انفس فمعه مضربا  
 منهم القاضى الا امام الجوزيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى انهم فيها يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام  
 له فزيادة على المطلوب بالنسبة مثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضى الا امام الجوزيد الاشارة زيادة معنى حتى انهم انما  
 ثبت بايجاب انفس اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الربيع رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان التايب باشارة  
 كالتايب بالعبادة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكلما ان التايب بعبارة انفس محتمل الخصوص فكذا التايب باشارة وذكر بعض شاربين  
 ان صورته اما ان الشافعي رحمه الله لا يعمل على التفسير لانه حتى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياهم عند ربهم والايتى سورة تبيان  
 درجاتهم فادروا عليه ما روى انه عليه السلام ما على حمزة سبعين صلاة فاجاب بان تلك الايتى خفت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة  
 بثبتت في حق غيره على العموم وقية ضعفت قدينا في الكشف والله اعلم

قوله الفصل ومن الناس من عمل في النصوص اى استدلالا بوجوه اخرى فاذا ذكرنا اى فائدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا  
 رحمهم الله قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سمي به عميارة  
 واشارة واقتضات من زوال القيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم بواحدة وهو ان يكون







المنصوص من الموضع لينا لودرجة المختارين وثوابهم وبذلك يحصل اذا ورد المنص فانما يتناول الخافض كذا ذكر شمس الامير في  
 قوله ومنها اسس ومن الوجوه الفاسدة التي عملوا بها ما قال الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل  
 وجود الشرط ولكن هذا لعدم عندنا هو لعدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعدمه وثبات التعليق فغنى قوله ان دخلت الدار فانت  
 طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعندنا وثبات التعليق  
 منتهى الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط والاتفاق وعدمه يدل على انتفاءه عند الشافعي رحمه الله وعند جميع ائمة المسلمين  
 وسيمى هذا مفهوم الشرط كذا الحكم اذا صيغ الى سمي بوصف خاص بان كان الاسم عاماً ولكنه قيد بوصف مختص ببعض كقوله عليه السلام  
 في الغنم السائمة زكاة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعض لا بكل الخيل قوله تعالى يحكم بالنيون الذين سلموا  
 فانه وصف النبيين اسم جمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد لجميع الحيوانات يدل على وجود حكم  
 عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عند سمي كما لو نص عليه وسمي هذا مفهوم الصفة ولهذا اى دلان عدم  
 الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند نفوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الانجاب  
 المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المومنات اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة  
 فما ملكت اى انكم من فتيانكم المومنات اى فانيكم مملوكين من الامارات المسلمات واطول الفصل والفتى والفتيات الشاب والشابة سمي  
 والامة فتى وفتاة وان كانا كسبه بن الامام لا يقران توفير الكبار لقما فان الله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد  
 الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة  
 نفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجب طول الحرة نفوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عند متعلق بشرط  
 اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحت وبى عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وخشيته المعتة وهو الزنا وان لا يكون تحت  
 امة اخرى بشكل او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عند ضرورى وبى انما يتحقق عند استجماع هذه الشرط لا يلزم عليها لم العمل  
 بمفهوم قوله المحصنات المومنات حتى يجهل طول الحرة الكتابية فانما من نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول  
 الكتابية مانعاً اذ لو كان مانعاً لما كان يقيد الايمان فائمة لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه  
 منها فان صيانة الجوز عن الاسترقاق واجب بها امكن ويستبعد امكن الصيانة بشكل الحرة الكتابية مع رعايته وصف الايمان  
 في الولد فانه يتبع خير الابوين دنيا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التهذيب وقال ابو سعيد الاطهر في  
 من اصحابه اذا وجد طول رتبة ولم يوجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وحاصله اى وحاصل ما قال الشافعي  
 في سنية المفهوم او حاصله ان الكلام على اى شافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم عندنا لان شرطه المنع كشرط  
 بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف لثبت الحكم مطلق الاسم كما انه لو لا الشرط لثبت الحكم في الجان  
 الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق بالركوب في قوله ان دخلت الدار فانت  
 فانت طالق فلما ظهر الموصف انما يتوقف على الشرط لا على الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب اثر التعليق  
 المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الانقضاء عند فكاك السبب بوجوده وجب الحكم



في الحال لكن التعليق يمنع وجود الحكم الى ان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن النقل  
على ما ينبغي فلا يكون السبب موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم نازلا على العدم الاصل الذي كان قبل التعليق على عدم الشرط يقول  
التعليق يوشري الحكم دون السبب فان من قال لا مزية انت طالق ان دخلت الدار لا يوشر التعليق في قوله انت طالق مزية من الوجود وانما  
يوشري في حكمه من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط  
وهو ثابت ثابته بنقبة ولكن حكمه لا يثبت لما كان الشرط قهريين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة ومنزلة شرط الخيار في  
البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب اتقيا الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق المحسوس فان تعليق العقد يل لا يوشر في نقله الذي سبب  
استقوط بالا اعلام وانما يوشري حكمه وهو السقوط وكذا التقدير بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق ولو لا الوصف وكان الوصف  
هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على خلاف الحكم  
عند عدمه لم يكن لذكرهما فائدة فانه لو استوت العلوق والسائمة في وجوب الزكاة واستوى عدل الطول ووجوده في جواز الفحل الا انه لم يبق  
لذكر السائمة والتعليق بعد من الغول فائدة وتخصيص امار الفقهاء والبلغار بتعليقهم بالشرط فائدة متمنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى بالاترى ان  
غير الشارع وتعليقه بسبب العدم عند العدم فان من قال اخيرا ان فعل عبدي الا ان فاعته لغيره منه لغة ولا تقف ان لم يفعل الدار حتى كان عدم  
الفعل يمنع جواز الاعتاق كما ان وجوده يجوز من قال لغيره فمهر لي عبدا سودي فاعته لغة في شرطه لا يفسد فكذا التعليق صاحب الشرع وتخصيصه  
لان كلام صاحب الشرع وارد على اساس التمتع وقواعد ما قوله ولذلك امي ولان التعليق يوشري في منع الحكم دون سبب البطلان  
رحمة الله تعالى على الطلاق والعتاق بالملك بان قال راجية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فني  
طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حرا وقال لعبد الغيران ملكك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله بطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه  
الايان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لا انعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك فيشرط الملك  
في المحل ليعتبر سبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا حل المحل من الملك لكانا لو قال لا نهت ان دخلت الدار فانت طالق فمضى  
تزوج بها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او طعم عشرة مساكين او كسا هم قبل الحنث بازعده  
لان اليمين سبب للكفارة ولما انقضت الكفارة اليها فيقال كفاريهين الا ان الحنث شرط لوجوب اداها فكان التعليق بقوله تعالى  
ذلك كفارة ايما كنتم اذا علفتموهن مشقوما من الحكم لانه حين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء بترخ امي متاخر عنه امي سبب  
بالشرط امي سبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التخييل لان الاداء لا يد سبب قبل وجوب الاداء بانه كتحصيل الزكاة والدين الموطن وكالتكفير  
بعد الجمع قوله والمالي يحتمل انفصل بين وجوبه وجوب اداها اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تخيلا  
قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال الواجب للمالي قد انفصل فغير وجوبه عن وجوب اداها لان المال قبل الفعل فجاز ان يصرف المال بالوجوب  
ولا يثبت وجوب الاداء اليه من قبل الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل  
طول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البديني فلا يحتمل انفصل بين وجوبه وبين اداها يعني ليس وجوبه الا  
وجوب اداها لان الصلوة لم يثبت الا فعلا لا معلومة وكذا الصوم فيجب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء  
فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب متوقف قبل فلا يجوز الاداء



قبل الوجوب وهذا لا يجوز تفصيل الصوم قبل الشرع ويجوز تفصيل الزكاة قبل الحمل قوله ورأى الشيخ عات الوصفى على ما إلى آخره معنى  
فما الكلام انما لا تسلط المقدره الا انه ان الوصف لم يشرط في الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو ما لا بد منه وقد يكون  
بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقا وهو ادنى احواله وانقسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم بل اختلاف لانه كما لم يذكر على سبيل الشرط كان  
وجوده عدمه سواء وهذا لا يحيل المتشكك فيه انه وصف الايمان في قوله تعالى ان يخرج المحسنات المومنات في شرط الجواز  
حصل طول الحرة الكتابية الناعن جواز كل حال الا انه كطول الحرة المسئلة لانه ذكر على سبيل التشرع لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى  
يا ايها الذين امنوا اذا جئكم المومنات الاية فان المسئلة والكتابية من عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان كان الحكم  
في المومنات كذلك في التهنيت وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثرا في الحكم كما في قوله تعالى والراعي والساكن فان  
وصف الزنا هو الموثر في وجوب الجدة وصف سرقة هو الموثر في وجوب القطع لان الحكم متى رتب على اسم مشتق كان اعادة عقاقه عليه للحكم  
على ما عرفت لا يكون عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بل خلافه اذا لم يثبت اختصاصا بما فسد اعدم الوصف  
الذي هو معنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصا به وان كان شرط اى وان كان الوصف في معنى الشرط ولحقا به فعدمه  
لا يدل على عدم الحكم عندنا ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا اعدم الوصف الملحق به وذلك لان تاثير التعلق في منع السبب  
عندنا لا في حكم قصدا لان التعلق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثله لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت  
طالق فقد علق بهذا الشرط قصدا لتطبيق عند دخول الدار في الحال فلم يثن السبب بوجوده قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم  
لعدم سببه لا يمنع التعلق اياه قصدا لوقوعه في حال قوله انت طالق فبالدخول في الدار والجواز عند اهل اللغة متعلق بوجوده بشرط  
فان من قال بغيره ان تكرى اكرام كان معلقا اكرامه باه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذا لك من انما  
التطبيق جواز دخول الدار كان التطبيق معدوما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم الشرط لا معنى لعدم  
انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى حيلته معدوما بالتعلق فيجعل التعلق ناجزا بالفاصل ويعد وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لا كشرط  
انت طالق معدوما ولكن يجعل التعلق الناعن وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده لان العلة الشرعية لا تغير عنه قبل وصوله الى محله كما  
لا يغير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون لانه عدم تمام الركن لا يكون بيعا فكذا انما عدم اضافة الى المحل كما لا يكون له  
انت سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا قيل انت طالق اى يثبته انت طالق اى يثبته او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل ولما دخل التعلق على قوله  
طالق منع من الاصول اى المحل كالتعلق بالتفصيل يمنع وصوله الى الارض ولذا لم يتصل بالمحل لم يصير قوله انت طالق علة فكان ينبغي  
ان يلغوا لما لم يتصل بالمحل كقوله لا يثبت انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعلق جعلناه كذا  
محماله عرضية ان يصير سببا كشرط البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخرى المحاس حتى لو علق بشرط لا يوجب وجوده ولا يمكن الوتوف  
عليه لما انما كما لو قال انت طالق انت طالق انت طالق فان نفسه ليس قبله ولكنه عرض ان يصير قولا او افعال بغيره بل هو حاله بينه وبين  
اليه ترس منع لرمي من انعقاده علة للفعل لانه منع الفعل من وجوده يثبت فكذا التعلق بالشرط في اشترقيات يثبت بهذا ان المعلق بشرط يصير كالتحريم عند  
وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعلق فصار ذلك الكلام مخيرا في هذه الحالة فان قيل اذا قال العاقل لامر اثنان دخلت الدار  
طالق ثم جئت الدار فطلق ولم يخرج من هذه الحالة لا يقع قلنا انت بغير ذلك الكلام المتعلق بخبر اعتد بوجود الشرط وذلك الكلام



كان محجاسنه والنفيا انما لا يصح من الجنون لعدم اعتبار كلاهما شرعا فاذا كان هذا تجزأ الكلام بجمع شرعا عمل في حقه انفسا واذا ثبت  
انه بمنزلة التجزأ برأى لكونه وجودا محل عند وجود الشرط فالجواب ان الحكم من المحالفة يوجد عند تعليق غير اعمى اليه الحكم في ذلك الوقت  
والوصول الى محل عند وجود الشرط غير اعمى وجود محل عند ذلك الوقت كذا في شرح اجماع شمس لامة رحمه الله قوله ان اعمى ولا يعلق بشرط انعقاد الحالة لا يعلق  
حلفت لا يطلق بان قال والله لا يطلق امر في اوقال ان طاعت امراتي فبعدى حرثم قال لما ان دخلت الدار فانت طالق لا حنث  
في اليمن الاو لى قبل وجود الشرط في اليمن الثانية لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد بشرط الحنث وهو تطبيق في  
اليمن الاو لى وهو مذموب الشافعي رحمه الله انفسا فقد ذكر في الوجيز والتمهيد والتمهيد ان طاعتك فانت طالق ثم  
قال لما ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء لانه ليس بتطبيق فيكون هذا استدلالا بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم قوله وانه  
ودخل الشرط في الطلاق والعناق وانما هما بنحو شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب  
وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وسببه لا يحتمل الخطر لانه يودى الى الثمار الذي هو حرام وفي حيا متعلقا  
بالشرط خطرا تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط ولذا انما النبي عليه السلام عن بيع بشرط  
الا ان الشرع جاز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير كل المقتة ماله المقتة فيقدر بقدر الضرورة وهي تنافع بجمله داخلا على الحكم دون  
السبب لانه لو جعله داخلا على السبب لعلق بمكة لغية ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل سبب ولو جعل داخلا على الحكم لاعتقد سبب المحال  
ولم يتعلق بالشرط الا ان مكة تاخر عنه والحكم ما يجزى التاخر عن السبب وكان جمله داخلا على الحكم اذ لعل الخطر مع حصول المقصود  
وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعناق وغوفا فيتمتع بالشرط فوجب ان يجعل بشرط داخلا على اصل سبب اذ لو جعل  
داخلا على الحكم كان تعليق من جهة دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عديم العوارض مهننا  
فوجب القول بكمال التاميق وقيل ان الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليلات ان ثبوت الشرط في البيع بكمية على ان اذ هي  
المستعمل فيه يقال بتمام على اني بالخيار او على ذلك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كذا التعليق فاما  
اذا قلت ازرع على ان تزرع كنت معلقا زيارتك زيارته ما يجب ويكون زيارتك باقية على زيارته  
على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار  
بالبيع وثبوت به فيعقد البيع سابقا ثم ثبت الخيار واذا ثبت الخيار مع البيع والزام وثبوت الحكم وهو الملك لان الحكم بالخيار في  
الشيء ولذا لا يفي الشرع بشرط الخيار واخل على الحكم دون السبب لو حلفت لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث لان البيع قد تحقق لما  
لم ينع شرطا الخيار عن الانعقاد ويغني ان يكون هذا بالاتفاق ايضا لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في غير البيع  
عنده كان داخلا على الحكم في البيع بالطريق الاول واليه اشير في الوسيط للقرالى رحمه الله حيث قيل فيه الثابت بشرط الخيار جواز  
واستحقاق الفسخ والابوثر في تاجر الملك في قوله بل ثبت الملك للمشتري والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار للمواد ان كان  
لوجه فاما الملك لمن له الخيار واذا ثبت ان مذهبه في الساكنين مثل هذه فافصح الفرق وتم الازام قوله واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف  
في سبب باعلام سبب قصد الى زمان وجود الشرط لاني احكام السبب قصد لكا قال الشافعي رحمه الله صحيح تعليق الطلاق والعناق بالملك لان  
قبل وجود الشرط يمين رجل الا ان يمين الزم وهو موجود فاما الملك في المحل فانما يشترط لاجاب الطلاق والعناق وهذا الكلام ليس بايجاب



لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا انه يعرض ان يصير سببا فان تحققنا بوجود الملك في الحال حين يصير سببا بوجهه الى الحل محققا  
 التعليق باعتباره وانه لم يتبين ذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في الحال بشرطنا الملك في الحال ليصير سببا  
 عند وجود الشرط باعتباره فلو لم يتبين ذلك فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتبين به عند وجود الشرط فهو التعليق  
 باعتبار ذلك الملك وليس له محتيا اعتبار هذا الملك بالطريق الاول بل انكفير المال قبل الحث كالتكفير بالعمى لان اليقين سببا لوجوب الشرط الحث والتقدير  
 ان حثت فعلى كفارة تلك اليقين فمنع التعليق به اليقين عن صيرورتها سببا للكفارة في الحال ولكنها بعرضية ان يصير سببا فحققت  
 الاضافة اليها فحصل ان يصير سببا بالحث لا يتصور الا اذا كان لا يتصور قبل اليقين وكما لا يتصور قبل الصوم قبل الحث والى ذلك  
 ان اليقين ليس سببا للكفارة في الحال ان اودى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليدين شرعة موجبة للبرائة من الحث  
 الذي هو صفة فيتحيل ان يكون طريقا الى الكفارة التي نيت على الحث الا انها لما احتملت ان تصير سببا بعد الحث بطريق الانقضاء  
 انقضت لكفارة اليها توسعا لا استغناء سبب الكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تحصيل الذكوة لان السبب وهو ملك النصاب يتحقق  
 في اول الحول الا ان وجوب الاداء متأخر الى صيرورته حليا ومتى تم الحول يستند هذا الوعد الى اول الحول فيظهر ان الاداء  
 واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسبب ثبت مقتصر على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف التأجيل لان  
 الاداء لا يمنع السبب عن الاعتقاد لانه لا يمنع عن اليصال بجل بل يوجب الاداء الى حين الحول لا غير فجزا الاداء قبل حوله يتحقق  
 السبب ونفس الوجوب وبما ذكرنا بين الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان فعلت الاداء  
 فانت طالق او انت حر لما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليقين بان الله تعالى حصول البر  
 عدم الحث لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يودى الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا لمقتضوه  
 من الاضافة في مثل قول انت طالق اذا وانت حر بولم الحجة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا المنع  
 لا ينافي الاضافة اعتقاد السبب بل تحققه فذلك قلنا اذا قال قد علم ان الصدق يدبرهم عذرا فيجوز ولو قال ان فعلت كذا ففعلت  
 ان الصدق يدبرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز تحقق السبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا عدم  
 جواز اتمليك المديون مع ان التبرير لتعليق الحق بالموت ولو كان التعليق بالغالب سبب من الاعتقاد لجاز تملكه كما في التعليق بغيره من  
 الشرط لان القول المانع من السبب في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لانه يمين واليمين بالعدو المنع وهو المقصود فاما اذا  
 التعليق قيس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم التبرير لان الجزاء يتعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم متأخر حتى المولى فلا يمنع  
 السبب عن الاعتقاد واخذ حكم الخلاف فيمنع معنى الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو تأخير السبب الى زمان وجود الشرط كما بينا  
 انه لا يمكن مهتا لان زمان وجود الشرط زمان بطلان اليانية الكلية فكان حله سببا في الحال اولى اليه اشارة في المداية قوله وفرقة اى فرق  
 الشك في رجة المدين المالى والبدنى ساقط لان حق الله في المال فعل الاداء والمال الله واما لفقد عين المال في حقوق اعباد  
 اى ساقط اعتباره فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينقص عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان  
 جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد  
 هو الفعل في جميع الحقوق لحصول الاتجار به واما المال ونساقع البدن الثاني يتاوى بهما الواجب فكما ان الاداء في البدنى



بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذلك في المالي تجليات حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود  
 حصول ما يتحقق به العبد او ينقطع به التحسر ان وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا نظر بحسب حقه واخذه ثم الاستيفاء فيؤخذ من التركة  
 بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل  
 بالفعل وهو صورة الشئ او مقصورا مثلاً فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العباد ونفس المال ليست لعبادة وانما العبادة  
 فعل مباشرة العبد بخلاف هو ونفس لا يتعارضات الله تعالى باذنه فكان المال الى اللادار مثل البدني من غير تفرق ولهذا لا يؤخذ  
 الواجب المالي من التركة بلا وصية لقوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يبادر بالتأنيب كالصلوة لانا  
 نقول المقصود وهو حصول الشئ قطعاً طاعة من المال يحصل بالتأنيب والالتزام بفعل منه فالتعدي به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة  
 لان المقصود هو تعاقب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بالتأنيب فلم يتأد بفعله وعلى هذا الاصل جزا ما يحل الا انه حال طول الحره لان الله  
 تعالى اباح النكاح الا انه حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع سنكم طولا الاية ولم يجرم حال وجود بل لم يذكره والتعليق بشرط  
 لا يجب نفى الحكم قبل وجوده فيجوز العمل به هنا بما يتقبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند  
 وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتاً هنا قبل وجود الشرط فكيف يصور ثبوته عند وجود الشرط اذا كان يكون الحكم الواحد ثابتاً في الحال  
 ومتعلقاً بشرط منظر قلنا حال الوسط ليس ثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد متعلق بهذا  
 الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقاً بشرط وذلك الحكم  
 متعلقاً بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال لعبده اذا جاري يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاري يوم الجمعة فانت حر كان الثاني محجواً  
 ان كان سعي الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخر حصة عن ملكه فجار يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فاني يوم الجمعة يعقوب باعتبار التعليق الثاني  
 قبل مع هذا لا يجوز ان يكون الشئ الواحد كمال الشرط لاثبات حكمه وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم القيا وما قلتم يودي الى هذا  
 فان عقد النكاح كمال الشرط في الامر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا  
 انما لا يجوز هذا نص واحد وانما نصيب فوجايز الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت مع كل واحد  
 منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط بالتعليق الثاني حتى لو باع فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب انه يعقوب  
 تمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اسه فائده في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كرامة نكاح  
 الا انه حال طول الحره فان فكاح الا انه وان جاز عندنا حال الطول لكن يستحب لمن قدر على تزويج الحره ان لا يخرج الا منه ويكره  
 ذلك اذا تزوجها وهو شرطه خرج على وفاق العادة لقول تعالى فكا تبوهم ان علمتم فمهم خبر فليس عليكم جناح ان تقصروا من اصاله ان خفيتم  
 ورييكم الشئ في حجريكم وذلك لان الرجل لا تزوج الا منه في العادات الا عند الجوع نكاح الحره وليتأكد من ذلك فخرج الله تعالى  
 هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البربري قوله ومنها وفي بعض النسخ ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة  
 ما قال الشافعي رحمه الله ان يطلق على العبدية اي يحكم بان المراد منه ما هو المراد من العبدية واعلم ان كل شئ من المحدثات له بائنه حقيقة وكل  
 لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان متاعاً لها سواء كان لازماً لها او مفارقاً لان الانسان من حيث انه بشا ليس الانسان  
 فاما انه واحد ولا واحد فما قيد ان مغاير ان لكونه بشاً وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه بشاً لا ينفيك عنما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها



هي من غير ان يكون فيه دلالة على شئ من قبو تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيد كما ذكر في الحصول ومتوى  
قول المشايخ المطلق هو التعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كرقبة فانما اسم يدل على البنية يملوك من غير تعرض للكونها  
سلبية او غير سلبية والمقيد ما دل على مدلول المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقول لقمان في تحرير رقبة مؤمنة او بالنفي كقول عز وجل  
عمل غير صالح وما ذكرنا من الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة لمهية  
والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمعرض لما سوى الحقيقة ولفظ بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمعرفة  
والعام وغيره بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض للكثرة متعينة الفاظ الاعداد والكثرة غير متعينة  
والعام ولوحدة متعينة المعرفة ولوحدة غير متعينة النكرة والظاهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اطلاق الاصولين او تمثيل جميع العلم المطلق  
بالنكرة في كقيم شتى لعدم الفرق بينهما ثم ورود المطلق والمقيد على وجهه ما ان رد في غير الحكم من السبب والشروط مثل قوله صلى الله عليه وسلم  
او واحد من كل حر وعبد كذا او على كل حر وعبد من المسلمين كذا او مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل الا بشهود ولا يحل الا بولي وشايعي  
عبد او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة سلبية او ثبوتيا كما لو قيل لا تعتق مدبر ثم قيل  
لا تعتق مدبرا كذا او في ملكين في حادثة واحدة مثل عقيد صوم الظهار بان يكون قبل التماس والطلاق اطعامه عن ذلك فكذلك حكمين في  
حادتين كعقيد اعيان بالتتابع في كفارة القتل والطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في حادتين كاطلاق الرقبة في  
كفارة الظهار واليمين ويقيد بالاسان في كفارة القتل واليه يشير قوله وان كانا في حادتين فبذمة مستتامة والفق الاصوليون على ان  
لا يحمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المناقاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي حجة الله المحل في القسم الرابع بقوله  
اصحابنا واصحاب الشافعي جزم الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني والى الاخر من هذا القسم اشار شيخ حجة الله بقوله  
عبدان يكونان ملكين واثنا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا جميع اصحاب الشافعي جزم الله المحل واجب في القسم الاول من غير  
حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه وانفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا اصل فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا  
فحمل بعضهم بحمل المطلق فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوا من باب المحذوف الذي سبق الى فهم منناه  
كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق نعم انه يحمل على المقيد بقياس استحج الشارح وموافقا لما هو  
اجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشروط او في الحكم بان المجاوزة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والمقيد  
في شئ واحد او لم يكونا في ملكين والشئ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا لثنتان في فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا وبني الاخر عليه والمقيد  
سكت عن القيد لا يدل عليه ولا يفيقه والمقيد ناطق به بموجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان يجعل اصلا وبني المطلق عليه  
ولا ان المطلق يحمل او يحمل والمقيد مفسر فحمل المحل عليه ويحمل المقيد بياناه على ما هو المختار لا نشأ فيثبت الحكم بما يقيد او حمل هذا المبدأ  
راجع الى ان المقوم حجة ولان المطلق لو لم يحمل على المقيد لم يكن في المقيد فائدة وادى الى الغارصة القيد لان العمل بالمطلق والمقيد  
كان جائزا قبل ورود المقيد فعند وروده لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في المقيد فائدة واستدل من اوجب الحمل في حكم عام  
في حادتين من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقيد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر والمحققين فروجهما والمحققان  
وان اكرين الله كثيرا والذاكرات اى وحافظا وذاكرات كثيرا كقول الشاعر عن ماعزنا وانت بما عندك راض والراى مختلف







بالنفس المقيدة ومطلقة عن السابغ بالنفس المطلق وهو خلاف المباح والنفى فيجب لكل الاحتمال والادليل على ان العمل بالاطلاق واجب في قوله تعالى  
 لا تسألكوا عن اشياء ان تبدل لكم تسؤلكم نهي عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيدة لتعرف حكم المطلق  
 مع امكان العمل بتأديم على هذه المنع منه فلا يجوز واما قوله بالتقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشروط فيفسر على الاطلاق كما بينا ولكن سلم  
 في المقيد لا يوجب النفى عند عدم القيد كالعليق لا يوجب النفى عند عدم النص بل المقيد اوجب الحكم في ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند عدم  
 لان الاسباب لا يوجب النفى عبارة ولاشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفى ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب للنفس ولا اقتضاء  
 لان الحكم في محل الوصف يستغن عن النفى عند عدم الوصف فانه لو عرج بالبحر او عند عدم الوصف لا يتحمل الكلام شرعا ولا عرفا فكان الاحتجاج  
 بالمقيد لاثبات القيد في المطلق باعتبار ان القيد يوجب لعدم عدم احتجاجا بلا دليل لان المسكوت عنه والعدم ليس بدليل واما  
 عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبله وبذلك المقيد لا لان المقيد لغة فان الرتبة الكافرة انما لم تجز في كفارة  
 القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم تجز تحريم النصف وفتح الشاة لان المقيد نفى جوازه اذ الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا  
 فلا يحتاج الى الشرع للانداء كفارة كذا في التقويم ثم بين الشيخ مثالا لبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة  
 بعد ان يكونا حكيمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد بن قيس قريبا لتي ظاهرها في حمل الصوم ليلها عاها او تارانا سياتي للصوم ان يستأنف  
 الصوم وقال ابو يوسف الشافعي لا يستأنف لان التقديم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين من قبل ان  
 تيامسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم بالتي عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استأنف وقع الكل بعد  
 المسيس وكان الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال لهما انه قد ثبت بمقتضى النص ان الاخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت لغيره  
 ان التقديم عليه شرط لان الاخلاء من ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم بدونه والثابت بضرورة النص كالتصريح فكان الواجب عليه شيئا  
 غير من احد ما هو التقديم على المسيس وقدره على الاخر وهو الاخلاء ومنه يجب عليه حفظ ما قدر عليه ذلك بالاستئناف ولو لم يستأنف لعامة الامر  
 ان جميعا التقديم والاخلاء ولا اعتبار بتقديم البعض على المسيس لان الماسور بتقديم البعض فان قيل انما هو عن المسيس ثبت ضمنيا لا شرطا  
 اقبالية والقبالية سقط اعتبارا في هذه المسئلة فسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارا في هذه المسئلة فان الحكم لا يتبدل بمبعية العبد كالكفا  
 بعد اجامتها مشروطة بشرطها الا انه لا يؤخذ بفعل حجر عن اقامته كما لا تؤخذ المرأة بالتتابع ايام كمحيط في صوم شهرين متتابعين  
 لا لسقوط شرط التتابع بل لغيره من اقامته مع تمام الخطاب بحيث لزما اقامة التتابع لتمام الوجوه التي يقدر عليها ولما كان شرط  
 اقبالية قائما بقي ما فيه ضمنية من النخل والسقوط كان بالبحر فسقط ما عجز عنه دون ما قدر عليه المرأة في اقامة شرط التتابع كذا في الاسرار وقوله  
 ليل عاها ليس بقيد كقوله تارانا سياتي لان العمد والشيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فيقول ولو جازعها بالليل تارانا و  
 عاها وقوله او تارانا سياتي اقرار عن العمد فانه اذا جازعها بالنهار عدا فسد صومه ونقطع التتابع فيجب عليها الاستئناف بالاتفاق لا قطع  
 التتابع ولو قرأها في خلال الاطعام لم يستأنف بالاتفاق لان الاخلاء عن المسيس انما ثبت بشرط ضرورة وجوب التقديم وذلك في  
 التقديم منصوص عليه في انا عتاق والاصيام بقوله بل فكره في رتبة من قبل ان تيامسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان  
 تيامسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاعطى مسكينا ولم يذكر اشتراط التقديم فيه فحالة على الصيام والاعتراف  
 لان الحكمين مختلفان فلا يلزم من اعيد لفض احد ما لطلال اطلاق النص الاخر بل يجري كل واحد منهما على سنته ولما لم يشترط التقديم على المسيس



فيه لوجه فم يشترط الاطلاق عند فلا يلزم الاستيفاء فان قيل قد ذكر في ظاهر الميسر وغيره ان كفاية المظاهر لو كانت بالاطعام ليس له ان يماضي قبل الكفاية  
وذلك يدل على اشتراط التقيد فيه ولا وجه له سوى الحمل على ان الميسر في الاطعام بل المعنى اخبره هو احتمال ان يقدر على الاعتاق او الصيام  
فيل الاطعام فيقتل الكفاية اليه فلو دلت على ان الكفاية بالاعتاق او الصيام بعد التماس ذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقدير في مثل  
دخل الاطلاق والتقدير في الحكم ونحوهما في السببية ان يجري كل واحد منهما على سببه ولا يحمل المطلق منها على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب  
اداءه من العبد الكافر اى بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا ومن العبد المسلم اى بسببه بالنص المقيد بالاسلام  
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منها على المقيد لانه لا مفرحة اى لا مفرقة في الاسباب في غير  
يكون بشئ واحد اسباب متعددة بشرعها وحسبها كالمالك والموت فوجب الجمع بين النصفين والعمل لكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في  
حادث واحد وفي حكم واحد في حادثين فان قيل اذ لم يحمل المطلق على المقيد بهما اى الى الغاء المقيد فان حكم المطلق فان حكم المقيد يستفاد من اطلاق  
اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل وروى المقيد لعل به من حيث  
انه مطلق ولعله روده لعل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النص المقيد وليا على ان يفهمه اولى بالسببية وان شرطه  
للشايخ حيث جعل سببا بالنص المطلق فمما شتم بالنص المقيد قصدا فاذا امكن لعل بهما احتمال الفائدة قائم لا يجعل النضان لهما واحدا  
بالحمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لايحوز البطلان صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكن الجمع ويحمل سببية مفهوم  
المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمطلق والمقيد جميعا وليس بمستبعد في الشرع اثبات شئ بالنصين ونصوص  
كالصلوة والزكاة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والتقدير في الشرط كما في نصي شهود النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد ايضا  
ان فقد النكاح بشهادة فاسقين كما يتفق بشهادة عدلين لا يمكن لعل بهما ان يحوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه يتقيد بانها  
وجود لا يتقيد عند عدسها ويكون فائدة المقيد الاستحباب والفضل منه كان استحضا رعدلين للنكاح او  
من استحضار فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس بطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم  
واشهدوا اذا تبايعتم على المقيد وهو قوله واشهدوا ذوى عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل  
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى تثبتوا وكذا اشتراط السوم في نصب الزكاة ليس بطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام  
في خمس من الابل شاة على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائة شاة بل نص في الزكاة عن خبر السائة وهو قوله  
عليه السلام ليس في العواجل والحوامل ولا في البقر المشية صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدى المتعة والقران الى المحرم لم يثبت بحمل  
النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستبسر من الهدى على المقيد وهو قوله عز وجل في ذرا اصبديا  
بالع الكعبة بل لصيغة قوله تعالى ثم صلاها الى البيت العتيق وبشارة اسم الهدى فانه اسم لما يهدى وينقل الى مكان ولا مكان  
وجب النقل والاهداء اليه سوى المحرم قوله وهو نظير ما سبق اوضح في هذا الكلام جواب سوال يروى على مسئلة التعليق بالشرط  
ولم يذكر هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يجعل ثابته قبل وجوده فان حل الامة لما علق بشرط عدم اطلاق  
لا يمكن ان يجعل ذلك محل عبثية ثابته قبل وجود الشرط لان شئ الواحد لا يجوز ان يكون بخلافه علقا كالتفصيل او علق لا يبقى موضوعا في المكان فقال وهو  
لعل بالمطلق والمقيد لوردين في السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق ان التعليق شئ بالشرط المالم لوجوبه في عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد



قبل وجوده مطلقا بالشرط ورسلا اى مطلقا عنه لان الارسال والتعليق متباينان وجودا والعنى وجودا الحكم يقتضيه ان ثبت بالارسال والتعليق  
 جميعا كالمكشوف ان ثبت بالبيع والابتة جميعا لكن قبل ثبوتة محتمل ان ثبت بالبيع والابتة وغيرهما على سبيل البديل هكذا مطلق بالشرط قبل وجوده  
 يجوز ان يكون مطلقا اى معدوما متعلق وجوده بالشرط ورسلا عن الشرط اى محتملا للوجود قبل الشرط بسبب ان شرط الطلقات الثلث المتعلقة بالشرط  
 يحصل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتحيز وكذا الحق المتعلق وذلك لان العدم المانع قبل التحيز  
 كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق ولابد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر في المنع فيبقى محتملا للوجود بالطريقين كما كان دواءا  
 هذا في الارسال والتعليق ثبت في المطلق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان ثبت بسبب مقتضى التحيز ان ثبت بسبب  
 سبيل البديل وان اشيع ثبوتة بهما جميعا فذلك وجب الجمع ولم يجز التحيز قوله ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم اسل  
 اخرو ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يحرج على عمومته عند ما تعلقا سواء كان السبب سوالا سائلا على  
 التفصيل الذي ذكره او وقوع حادثة ومعنى الورد على سبب صدوره عند امر دعى الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اختصاره  
 عليه وعدم تعدية عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الجواب فلهذا لا بد من قياس وقال مالك والشافعي حرموا  
 تخصيص سببه وهو اختيار الرزني والعقال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب المحدثين الى بان  
 المكان سوالا سائلا يختص به والمكان وقوع حادثة يختص به وذلك من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اشار اليه الحكم  
 لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق العلول بالعللة فيختص به وبانه لو كان عام لم يكن في تعلق السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اختصارا  
 عليه وقد اتفقوا على تعلقه وبانه لو كان عاما لم يختص السبب واخرجه عن العموم بالاجتهاد وكما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع الصور  
 الخاصة تحت متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطلقا للسؤال وانما يكون مطلقا بالسؤال واذا اجريناه على عمومته لم يمتزج مطلقا  
 بل يصير ابتداء الكلام وفتح من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سوال سائل بان الشارح اذا ابتداء بيان الحكم  
 في حادثة قبل ان يسأل عنه فالتأخير انما هو مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء  
 وانما اوردوه ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي تنصيره عليه فجملة العامة ان الاختيار للفظ في كلام الشارح لان الحكم  
 به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلا فلهذا يجب اجراؤه على عمومته اذ لم يمنع عنه مطلق والسبب لا يصلح بالغا لانه لا ينافي عمومته  
 والمانع هو الثاني مبني ان لو كان مطلقا كان تقييد الشارح باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او البطلان  
 الدليل التخصيص وهو خلاف الاصل لو يرد ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين على اجراء النصوص الواردة مقتيدة باسباب على عمومها ان  
 اية انظر ما نزلت في خولة امرأة اوس بن اصاصت واية اللعان نزلت في هلال ابن اسية حين قذف امرأة لشريك ابن سماعة او  
 في عويم الجملاني واية القذف نزلت في قذف عائشة واية السرقة في سرقة زواصفوان او سرقة الجمن وقوله عليه السلام ايما  
 اب وقع فقد طهرني شاة ميمونة ولم يخفوا هذه العمومات بهذه الاسباب فخرنا ان العام لا يخص بسبب الورد وما توهم السبب بشير  
 الحكم نصارا كما للعلول مع العلة فيقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان سبب المنقول هو الموثق كان الحكم متعلقا به ايضا  
 وقوله ان من شرط الجواب ان يكون مطلقا للسؤال قلنا ان اردتم ان شرط المطلق ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو مستلزم  
 حادثة وتشرعية اما حادثة فلان الجيب قد يرد على قدر الجواب من غير انكار ورود عليه واما شرعية فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام



عنه في بيته لقوله عن احمد وملك يمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصا موسى التي كان عليها وادش بها على عظمي ولي فيها  
 ما رب اخرى والنبى عليه السلام لما سئل عن التوضي بما الجوز فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتة فاجاب وزاد وادش ار دشم باشرطها  
 انكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا سلم عدم المطابقة لانه طالق الجواب وزاد ولا يقال الما ولي ترك الزيادة في الجواب  
 رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان اقاوتها الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللغوية وقولهم لو كان عاما بما يخصه  
 السبب بالاجتهاد وعلما انها لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له غيره  
 ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان ليسال من شيء فيجب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن في  
 نقل السبب فائدة قلنا فائدة معرفة اسباب التنزيل والعبر والقصص والتسارع علم الشرعية وايضا امتناع اخراج السبب بكم  
 بالاجتهاد وشم الشيخ رحمه الله لما بين ان العام يخص بالسبب عند البعض ولم يبين ان المراد به سبب لورود ام سبب لوجوب وان  
 المراد لو كان سبب لورود فارد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتبين محل النزاع شرعا في بيان ما يخص  
 سواء كان سبب لورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا وبين ذلك في اقسام اربعة فقال وعندنا انما يخص  
 بالسبب بالاسقلال بنفسه وهذا هو القسم الاول منها اى لا يستقل بانها مالم ينفى بدون ما تقدمه من السبب لانه لما لم يستقل بنفسه  
 اى لم ينفى مالم يرتبط بما قبله من السبب صار بعض الكلام من جملة فلا يمكن فصله للعامل به كقوله نعم ولى فان كل واحد منهما  
 غير مستقل بنفسه وكل واحد من حرفي التصديق فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفى او مثبت  
 استغناء ما كان او خبرا كما اذا قيل لك تمام زيد او اقام زيد او لم يقيم زيد قلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد  
 النمرة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استغناء ما كان او خبرا فاذا قيل لم يقيم زيد او لم يعلل زيد قلت بلى كان معناه تمام  
 فاذا قال الرحل لاخر ليس عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على  
 الف درهم ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه في الاستغناء تصديق لما بعد النمرة فكان معناه ليس لك على الف درهم  
 ولذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى است بركم نعم مكان بلى كان كقرا او يصير معناه حينئذ ليست ربنا وهو كفر ولو قال  
 اكان لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا فى النفي بحسب  
 اللغة لكن بسبب العرف لا فرق بين نعم ولى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى الزمة القاضى المال في المسلمين في الكوفيين  
 تغليب العرف على اللغة اليه اشير في التفسير وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب قوله او خرج مخجج اجزاء وهو القسم الثاني منها ان الكلام  
 لما جعل اجزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فتعلق به لان الحكم يتعلق بعلة ضرورة لقدر الاثر موثر كقوله الراوى  
 سى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسد فانه لما خرج مخجج اجزاء السهو بدلالة الفاء لتعلق به وان كان مستقلا بنفسه فكان السهو  
 سبب وجوبه كالزنا لو جوبس الجدر في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسبعة القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة  
 فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو ولا لذكر الفاء فائدة وكان معناه فسده السهو حكاه وهكذا قوله زنا ما عرفت قوله  
 او خرج مخجج اجزاء وهو القسم الثالث من الاقسام الاربع فان كلامه يستعمل لما خرج مخجج اجزاء لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب  
 لفتيا بلى وصار ما ذكره في السؤال كالمقارن في الجواب لانه بناء على ذلك لا بد من الاستقلال فاذا قالوا ليعتدق ديانا



كما لم ير الى العدا بان قال له ان لم تغد معي فقال والله لا تغدني او قال ان تغد معي فبعدى حر انصرف الى ذلك الغدا حتى لو تغدني في ذلك  
 اليوم في منزله او تغدني معي في يوم اخر لم يحسب خلاف لانه انما خرج الكلام مخرج الجواب وما عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغدا فيقتضيه  
 به ويصير كانه قال ان تغد معي الغدا الذي وعظمتي اليه فكذا ونها كما الشراء بالدرهم ينصرف الى نقد البند بدلالة الحال وكذا اذا قيل  
 انك تغسل اليد في هذه الدار عن جناية فقال ان اغتسلت فبعدى حر فان بيته يتخلص بالاختصال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام  
 الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعه بان قال والله لا تغدني اليوم او  
 قال ان تغد معي اليوم فبعدى حر او قال في مسكنه الاغتسال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم  
 يتقيد بالغدا المدعو اليه وبالاغتسال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير متبديا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدني اليوم في  
 منزله او في موضع اخر او اغتسل من غير الجناية بحيث لا نال وجبنا متعلقا به كان فيه اعتبار بالحال والقار الزيادة ولو جعلنا متبديا  
 كان على حكمة فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مطلق فيكون الكلام صريحا في اغاثة العموم والحال  
 دلالة في اختصاصه بالسبب والمجبرة لما مع الصريح فذلك رتجبا للفظ وجبنا ابتداء وما ذهب اليه المتخالف من جملة على الجواب  
 باعتبار الحال عمل بالسكوت وترك العمل بالمدليل فان عني بالجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب  
 فانه قد يزداد على الجواب للتأكيد كما مر ولا يصدره القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم  
 في الاقسام الاربعه ثابت لان قوله نعم ولى عام لا يما من حيث انه يصح جوابا لالتوالع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به  
 وذلك قول من يحتمل وقوعه للتلاوة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او السهو فلا نقل السبب بمقتضى به وعموم  
 القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام كمره واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم ولكنه لا يحل  
 عن تحمل وتكلف وما ذكرناه او لا اظهره وفق العامة الكتب فان قيل ما الفرق بين يوسف بن مسلمي الغدا والاغتسال وبين  
 قوله كل امرأة لي فهي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت على حيث تحب فبما يخص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطبق هذا  
 مرة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل تخصيص بالقرن  
 وهو قسم اخر لخص عليه في مختصر التقويم والدليل عليه ان في تخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بخلاف والكلام فيها وراة ومنها  
 السبب خارج عنه فكان قسما اخر ثم النظر في الكلام الى المقصود والمنظم فيجوز ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وفيه  
 بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به ومنها غرضه ارضاء ما وذلك يحصل بتطبيق غير لا تطبيقا فلا يثبت العموم بتخصيص  
 لغرضه ولم يدخل في الايجاب لكن باجتنافه ومحمد القول ان كما احتمل ان يكون غرضه ارضاء ما كما احتمل ان يكون اسخاطها وزجرها لولا  
 عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك الحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر من السلف  
 ان القرآن في النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو لوجب القرآن بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورة ان حرف الواو  
 متى دخل بين الجملتين استين فالحجة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم حتى قالوا ان قران الجملتين في  
 قوله لقمان اقيموا الصلوة واتوا الزكاة لوجب سقوط الزكاة عن اصى كسقوط الصلوة عنه تحقيقا لساواة في الحكم وجميعا ان المعطوف  
 اذا كان ناقضا لشارك بالحجة المعطوف عليها في النجى والحكم جميعا تسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة ولما يسمى وادوا لعطف



وموجب العطف الاشتراك في مقتضى الشرع وهذا اذا كان المعطوف متغيرا عن الخبر فانه يشترك الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالاشتركة في الحكم  
 اذا كانا كلايين تامين وهو معنى قوله واحتملوا اي قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القرآن في كلام الناس لوجب الاشتراك فان قوله  
 ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والخروج جميعا بالشرط والكان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام  
 صاحب الشرع وتسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشتر في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لا يشارك فيه كلام  
 اخر كقولك جاءني زيد وودع عبدى حر لان في اثبات الشتر جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة انما  
 فانما لما اقتضت الى الخبر لوجب عطفها على الكلمة الشتركة في الخبر ضرورة الاقادة وبهذه الضرورة صدرت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم  
 تثبت الشتركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشتركة فاسد لان الشتركة وانما وجبت اي ثبتت في الجملة الناقصة  
 اي في عطفها على الكلمة لا مقتضاه الى ما يتم به وهو ان خبره فانما هي الكلام المعطوف بنفسه لم يجب الشتركة لعدم الموجب وهو الضرورة  
 الا فيما يقتضيه اليه يعني بعد ما تم الكلام بنفسه قد ثبتت الشتركة اذا تحقق الاقتدار فثبت ان موجب الشتركة هو الاقتدار دون فضل العطف ولهذا  
 اي ولان الشتركة تثبت الاقتدار قلنا في المسئلة المذكورة ان المتعلق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما لهما ما لكانه تاجر  
 تحقيقا لا عرف بدلالة احوال ان خبره يتعلق بالشرط لا بالخبر ولم يذكر له شرط على حدة فصارتا قصا من حيث المعنى والغرض وقد عطف على  
 المتعلق بالشرط فثبتت الشتركة للاقتدار يؤيد ما ذكرناه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرط  
 بل يتخير لانه لو كان نوحا لتعلق لاقتصر على قوله وعمره لان خبر الاول يصلح خبرا لثبوت الشتركة بالعطف حيث لم يقتصر دل على ان  
 مراده التخيير بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ولطيرة ما لو قال ان دخلت الدار فزنيب طالق ثلاثا وعمره طالق فان طلاق  
 عمره يتعلق بالشرط ايضا لان خبره يتعلق الثلاث في حق زنيب وتعلق نفس الطلاق في عمره ولا يمكن ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدى  
 حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان قلت فلان ان شاء الله حيث ينصرف الاستثناء الى اليمينين عند  
 محذوف كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير مقتضى الاول لانا نقول لتعلق نوحا ان تعلق البطل وهو لا يتغير  
 بشرط لا يوفق عليه كالتعليق بمشيئة الله تعالى ونحو ما وتعلق تحصيل وهو لتعلق بشرط يوفق عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض اللف  
 ههنا الا بطار حيث استحق الاستثناء بكلامه بعد تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق كقوله وعبدى حر في حق حمل التعليق فيصرف الاستثناء  
 الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء شيئا فلان بان قال ان شاء الله ان ينصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن القولين حتى اقتصر  
 على الجس فالاصل ناقص في معنى القولين فلذلك ينصرف اليهما وذكر في بعض النسخ ان لعطف لا يوجب الشتركة في الحكم الا اذا كان المعطوف  
 منقظا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكرناه او في بعضه ومع الاقتدار يكون صالحا للشتركة فيما يقتضيه اليه ويوجد ايضا من جهة المتكلم بل  
 على اراوته الشتركة فيما يقتضيه اليه فاذا فقد شي من هذه الجملة لا تثبت الشتركة ولذلك قلنا بانها الشتركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه  
 طالق ثنتين لعدم الاقتدار وفي قوله هذه طالق وهذه امشير الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق لعدم القرينة  
 فان المتكلم لو كان حر يوجب الشتركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة  
 الاولى في فضل الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العود بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل  
 قد ثبتت في قوانين علم المعاني ان رعاية التماس بين الجملة شرط حتى لو قال تأمل زيد يملك ودراجات الحمل ثلثون حكم الخليفة



في غاية الطول وفي عين الذباب جوف وظن كان جالينوس ما سار في الطلب وانتهى في السراويل سنة والفروشييه بالادبي سجد عليه كمال السخافة او سخافة  
من السخافة ان القرآن في نظم لوجب القرآن في الحكم يحصل التماسك فيها حق لا تنكر ان التماسك من محتاج الكلام ولكننا نذكر ثبوت  
الحكم به فانه محتمل بالمعنى لا يثبت الحكم وبذلك المفهوم فاما لا تنكر ان من احتمالات الكلام وعليه في كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصح  
مشتبا الحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والتمسك علم

فصل في حد الامر قيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل لطريق العلوم محدودا بمن هو مثل المأمور او دونه فانه التماسك وهو  
ليس بامر ولا يميز على اتزاده ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو المادي على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وعلى التماسك انها لو صدرت من  
الادنى نحو الماهلي لطريق الاستعلاء لا يسمى امرا ولهذا انفس قبالة الى الحق وسواء الادنى قيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة فعل او هو في حد الامر  
بقوله على سبيل الاستعلاء عن التماسك الماهلي بقوله بصيغة فعل عن الطلب بقوله او وجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو  
اخبار عن الايجاب اول الوجوب ونحوه لبعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كيف على جهة الاستعلاء او اريد بالاقصا وما يقوم بنفس  
من الطلب لان الامر بالتحقيق هو ذلك الاقتضاء والصيغة هي بيت به مجاز الالتهامية واكثر بقوله فعل غير كيف على جهة  
الاستعلاء عن التماسك والادنى ذكر في القواعد ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والهي كلام فيكون قوله افضل او لا  
تفعل عبارة عن الامر والهي ولا يكون حقيقة الامر والهي ولكن لا يعرف الفعلاء واسما ليعرفون قوله الفعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة  
في الهي قوله وهو اي الامر وهو قولنا فعل من قبيل الوجه الاول اي التماسك من القسم الاول اي قسم الصيغة واللفظ مما ذكرنا اي من القسم  
العشرين ومن الاول للتبصير والثانية والثالثة للبيان وتتم ان يكونا للتبصير ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخرها قامة الدليل على  
ان الامر من قبيل النحاص ويقال بهذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى وليلا عليه ومعنى قوله هو من قبيل الوجه الاول انه خاص  
فصار كانه قال هو خاص لانه خاص فسادا ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الساق هذا هو النوع فيكون صحيحا وذلك لان النحاص نوع  
وحقيقة معلومة للسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحق في هذا النوع ثم من انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لعنى  
خاص وكان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفة كيت وكيت ثم يقال لفرعون هو دخل  
في هذا النوع لانه انسان كسائر افراد عالم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المترادفة مثل اسد وليث  
وقد يكون على العكس كالاصطلاح المنقولة وبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالألفاظ المتباينة فاشيخ بقوله  
لفظ خاص وضع لعنى خاص شار الى ان لفظ فعل من القسم الأخير وشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من نعم من الوقفية انه مشترك  
بين الوجوب والندب الاباحة والتدبير بالاشتراك اللفظي وقوله وضع لعنى خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة  
الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا به بل انما يستفاد منها ليتفاد من غير هو الفعل ويسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة  
بشيء قالوا انفعال ليعني صلى الله عليه وسلم موجبه كالأمر والسماح اصل انهم وافقوا على ان الامر موجب ان الايجاب يستفاد من الامر وان  
الخصوصية ليس هي امر على الحقيقة فيحصل به الايجاب لكنهم خالفوا في الفعل فقالوا انه ليس امر حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشترك  
بينهما وهذا لا يسمى الفعل امر على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة المسئلة انه اذا قلنا لينا من  
افعال التي ليست بسهولة لذات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائص مثل وجوب الضمى والسلوك والتمتع وتزويج الزيادة على







واقول الزكوة والندب كقوله تعالى فكاتبوه وللارثاء والاولاد كقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم والفرق بين الارثاء والندب ان  
 الارثاء بالاخوة والارثاء بالنسب والندب بالانساب والارثاء بالانساب والندب بالانساب والارثاء بالانساب والندب بالانساب  
 اسكن بملككم ولا كرم كقوله تعالى ادخلوا الاسلام امنين ولا آمنين كقوله تعالى كرموا ما رزقكم الله ولما تاتى كقوله تعالى انك انت العزيز  
 الكريم والتمسوت كقوله تعالى اصبر واولا الصبر واللين كقوله تعالى اصبر واولا الصبر واللين كقوله تعالى اصبر واولا الصبر واللين  
 ولا تفتق كقوله تعالى اخبار القوام انتم ملقون والاخبار كقوله تعالى فليصنعوا قليلا وليكوا كثيرا والتمسوت كقوله تعالى اصبر واولا الصبر واللين  
 وقريب من المذار كقوله تعالى قل تمتوا فان مصيركم الى النار وانما لولا جعله قسما اخر للنجاة كقوله تعالى فاقول بسورة من شئت من شئت كقوله  
 كقولنا اقروا خاشعين للتمنى كقول الشاعر الا ايا ليل الطويل الا ايا ليل الطويل كقوله تعالى اصبر واولا الصبر واللين  
 لما وب مندوب اليه ولله عا كقوله تعالى اصبر واولا الصبر واللين كقوله تعالى اصبر واولا الصبر واللين  
 من محروصة حقيقة وانما القيمة فلك من القرآن انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتمسوت حقيقة  
 هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح وبعض شيوخه ونقل  
 هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي ونقل بالمعنى وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مندوب المصلحة من شدة  
 فعمله من القولين يكون في التهديد مباحا ونقل به مشتركة في الايجاب والندب لفظا وهو قول من الشافعي وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب  
 الشامل لهما وهو ترجيح لفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري والشافعي الباقى في الغزالي ومن تبعه لا يدري انها حقيقة في الوجوه فقط او في  
 الندب فقط او فيها معا بالاشتراك فعمل قوله هو لا اجمعها لاحكامها صلا بدون القرينة الا التوقف مع اتقوا ان ما اراد صاحب الشرح منها حق  
 لانها مجملة لازدحام المعاني فيها وحكم العمل بالتوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الوجوب عند البعض في القيمة وعادة اهل العلم والفقهاء  
 والمكلفين قالوا انها حقيقة في احدها المعاني منها من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في القيمة فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المتأخرين  
 كابن الحسن والجبائي في احد قوليه الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيها عدا وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه الى انها حقيقة  
 في الندب مجاز فيها سواء وذهب طائفة الى انها حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن صاحب ما كانت اجتهاد الفرق الاول من الواقعية بان حقيقة  
 الامر تحلت في معان مختلفة من غير ان يثبت ترجيح لاحد على الباقي والاصل في الاستعمال بحقيقة مثبتة بالاشتراك الذي هو من تمام  
 الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل زائد يبرح احدا المعاني على سائر ما لا يستحق الترجيح احد المتساويين بالارجح وهذا هو التمسك بالظاهر  
 من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمل الامر المطلق على الاباحة والتمسك بالذي هو المنع بعينه لا تترك التفرقة في الافات  
 كلها بين قوله فعمل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا استقاء القرآن كلها سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الاصطلاحات  
 فخطا انما ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما نذكر التفرقة بين قولهم قام زيد بقوم زيد في الاول الماضي والثاني للمستقبل وان  
 كان قد عبر بالماضي عن المستقبل بالعكس لقرب ان يدل عليه فترقا ان قوله فعمل يدل على جميع جانب الفعل على جانب الترك التمهيد الذي  
 هو المنع فلا بد وكذا قوله لا تفعل لكان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يبرح الترجيح فبقي الاشتراك بين الندب الوجوب ومن قال بالاشتراك  
 المعنوي تمسك بان حمل الفعل حقيقة في الاذن المشترك بين الشائئة والطلب المشترك بين الوجوب والندب في دفع ما مشترك والجماع  
 والقائلون بالاباحة اجتمعا بان الامر للطلب وجودا لما سوره ولا وجود له الا بالاتياف فدل ضرورة على اقتناع بطريق الاتياف بما عداه انا



والفائدة ان يكون موجب الاباحة لان الامر للطلب للفعل ولا بدعية من ان يكون جانبيا للفعل واجبا على جانب الترك  
وليس في الاباحة ذلك لان كلها فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او التندب ثبتت اوثانها للثبوتين بدلا من ثبتت اوثانها  
لان معنى الطلب تحقيق فلا معنى لاثبات حجة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالتدب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق  
الشواهد به وتمسك الجمهور بالقائلون بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والامام والجماع واللغة اما الكتاب فيقول الله لا يلبس بالثياب ان لا تسجدوا امر ترك  
والامر من الامر قوله تعالى اسجد لا دمع فانه ورد في معرض الذم على المخالفة لاني معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والامام في  
الله تعالى على الترك وكان لا يلبس ان يقول انك بالترجمة السجود في قوله تعالى وماذا قيل لهم ركعوا الا ان يكون ذم على مخالفة الامر وهو  
دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليذرا الذين ينحلقون عن امره ان يصبهم غدا بآلهم الحق الوحيد للمخالفة امر النبي عليه السلام  
مطلقا ومخالفة امره ترك بما امر به اذا المخالفة المرافقة وموافقة الايمان بما امر به فيكون مخالفة ترك ذلك لو لم يكن مخالفة  
امر حراما مطلقا لما الحق الوحيد به واذا كان مخالفة امره ترك الامر به مطلقا اما كان الايمان بالامر به واجبا ضروريا واثان  
ان الايمان بالامر الرسول واجبا كان الايمان بالامر الله تعالى كذلك بالاطلاق الاول ولا يقال لو كانت المخالفة ترك  
الامر به ترك مخالفة الشريعة في ترك النوافل المأمور بها لا نقول الامر بالنوافل يتضمن جواز الترك لانه عرف بالقرآن  
ان من شاء الا ان تكلم ان تفعلوا كذا ويجوز لكم ان لا تفعلوا فلا يتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق تعالى عن القرينة لانه لا ينبغي ان  
يجوز الترك بل يدل على الايمان بالامر به لا سيما لا فيتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الامم في كل عصر لم تنزل كالنواير جيون  
في الايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرآن على الوجوب كما استدلت اليك على وجوب  
الزكاة على اهل الردة بقوله تعالى والتوا الزكاة والصحابة بالامر في قوله عليه السلام ستواهم سنة اهل الكتاب غير ناكح نسائهم فليصلها اذا  
ذكر اقليدس سبعا وثلاثا ونحو ما على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعلمون الى غير الوجوب الامم مرض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم  
من غير تكليف لحد وكان اجما ثم اضيق على انه للوجوب كما في الجماع بالانذار بعينها واما من جهة اللغة فلان السيد اذا قال لبعده خط هذا الثوب  
او يبيع احسن من اهل اللغة الحكم بغيره واستحقاق العقاب وكبر تعاصيا واولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك لا يلزم عليه ان لا يذم لغة  
او ان الامر به بعبودية لا بالنسبة انه لا يذم لغة وانما لا يذم شرعا وهو غير مفيد سلما لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيها  
وداء لا حصل كلامه على ظاهره وما ذكرنا ان يكون انه يحل على ادنى درجات الطلب فبالان الموضوع للشئ محمول على الكامل منه لانه ثابت  
من وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجهه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه نقصه الترك في الوجوب دون التندب له  
في الامر قبل الخطر والعبودية سواء ذهب جمهور الاصول الى ان موجب الامر المطلق قبل الخطر والعبودية سواء ذهب جمهور الاصول الى ان موجب الامر المطلق قبل  
الخطر فكذا لا يقول بعبودية من قال بان موجب الوجوب قبل الخطر نعم على ان موجب الوجوب بعد الخطر ايضا ذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجب قبل الخطر  
او بعبودية الخطر الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في كلامه القرآن كذا ذكره صاحب القواطع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في  
اصح ثم ورد خطره سقيا او شربا او لبنة حرمت فالامر بالفداء لا بد من ان يعلق الخطر بعبودية الاباحة من جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطافوا  
ان يبيد كان لا على الاطلاق ثم حرم بسبب الامر فكذلك في الامام وانما بان سبب التحريم قد انقطع وعاد الامر الى صله وان كان الخطر واردا  
في غير سبب سبب العلة دارنة والاصح ان لا يرد في العلة فاما ما اوردوا من ان يرد في العلة فيجب من قول بانه مفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر



[illegible]



سنة لان النسخ يودي الى البدء اذا الفعل الواحد يكون حسنا وقيما في زمان واحد والاستثناء يودي الى استثناء الكل من الكل وكلها فاسد كجاء في قوله  
الثاني بما ذكرنا ان الامر منقطع من طلب الفعل بالصدر غير ان الثابت به بعد ذكره لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولهذا جعل الالف في قوله  
الامر لان والامتناع على مجرد حصول دلالة لا على الترتيب والتركيب في الاثبات فيحصل ولكنها قبل العموم بدليل يقتضيه بانها اسم جنس وهو يقتضي ان  
الامر يودي الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه تعالى وصف الثبور بالكثر ولو لم يحتمل اللفظ العموم لم يصح وصف الثبور بها وبما  
هو كونهما الفرق بين الامر والشي لان المصدر في المعنى نكرة في موضع انفي فتم ضرورة فاما سبها في موضع الاثبات فيحصل الا اذا قام دليل على  
علافة قاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودها على قرينة دالة على انه اراد به العموم كما ان الاستثناء في قوله ما رايت اليوم الا زيدا دليل  
على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بجديا الاقرع بن حابس حيث سأل النبي عليه السلام حين قال قد فرغ من الشدة عليكم اجمعوا الا عام يا رسول الله فقال نعم  
حتى قال ما ملأنا اقطالا له لو قلت نعم لوجبت لما استطعتم فسواله وهو من نصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر  
يحمل التكرار وتمسك الفرق الثالث بالمفهوم الواردة في الكتاب سنة مقيدة ومعقبة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لذوكم الشمس ان كنتم  
جنبا فالمراد اداؤهم من يكون صوموا شهركم فانه تكرر تكرار الشرط والادعاء لتعلقها بها وبان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط  
وجد العلة واما مثل ما اذا وجدت العلة وجد المفعول بل اقوى منها لا تتفاء الشرط باتقاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المفعول لا يتفاء  
باتقاء العلة بالالتقاء ثم لاننا قلنا ان الحكم يتعلق بالعلة يتكرر تكرارها فكذا يتعلق بالشرط وجبه قول العامة ما قال الفرق الاول والثاني  
ان صيغة الامر اختصرت لاعتناءها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة قد وسوا قد مر في ما قال الفرق الاول او منكر  
كما قال الفرق الثاني فما يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد ثنائيا اذا الفرد ما ترك فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركيب وعدمه متناهيان  
كما وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة  
لهذا اللفظ على حدود من الافعال لوجبه كما ضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى  
واحد لان المصدر الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وان يقع على الاواني استيقن لفردية محتمل كذا باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا يقع  
كونه ذوا في الخارج في فرد من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظا فاما  
ما بين الكل والاقول فليس بفرد لوجبه فلا يكون محتمل اللفظا البتة فلما لم يلزم فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وتبين بما  
ذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل قد متعلق بجذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت لاعتناءها من طلب الفعل فهو محتمل انه  
يوجب التكرار او محتمل كما ذهب اليه قوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله ولما اى ولان الامر لا يوجب التكرار ولا محتمل قلنا في قول الرجل لامرأته  
خلقي نفسك ان يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان ثلث كل جنس الطلاق فكان  
واحد من حيث الجنس ولما اى الصحيح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصير محتمل  
ان طلق نفسها ثلثا ثمانية عن جميعا وان طلق نفسها واحدة فلما ان طلق نفسها ثمانية وثلاثة في المجلس وعند الفرق الاول يقع على التثنية  
تمسك ان طلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا هو المذهب في نوى شيئا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة  
او ثنتين فينبغي ان تقتصر على ما نوى عند عدم لانه وان اوجب التكرار عند عدم قد يتبع عنه بدليل والنية دليل وعند الفرق الثاني يقع على  
الواحدة او الم نوى الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى قوله ولا يقل نية الثنتين فيه يعني لا يصح ولا يوجب



في تغيير موجب الكلام لانه اي ما نوي نية العدد والكلام لا يتجدد بوجبه فلو نويته كما اذا قيل استغنى ونوي به الطلاق الا ان يكون المرأة امة  
بان تزوج امة فهو وليست تحت حرة فحينئذ تصح نية التيقن لا باعتبار ان عدد لكن باعتبار ان ذلك اى التيقن جنس طلاقا اى كل جنس طلاق لانه  
اذا لم يرد الطلاق في حصة على التيقن فصار التيقن في حصة من طريق الجنس واحد كما قلنا في حق الحرة فيصالح تحمل اللفظ ايضا ولا يصح تمسككم لصيغة  
الفسخ والاستثنى لانا لا نسلم صحة الفسخ في الامر المطلق الذي لم يرد الدليل على ان المراد به التكرار لانه لو دعي الى البداء وجوه الاستثناء لا يدل على  
احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة والله اعلم انه اريد به ما هو محتمل وهو لكل او الحق به على وجه الزيادة وليس بمحملة لانه كما يطلق على شرط  
به فكانه قيل في قوله صم الا اليوم السبت صم الايام كلها الا اليوم السبت او صم الا سبوع الا اليوم السبت وما ذهب اليه الفرق الثالث غير صحيح الفقه  
لانه لا اثر للشرط ولا للوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما والكان قائما لا يقتضيه الضابط لا يزيده الا  
اختصاص الضرب الذي يقتضيه بحالة الصيام وهو كقوله لو كلبه طلق زوتني ان وجدت الدار ولعبه اشترى اللحم ان وجدت السوق وقوله انما ضربي  
اجد فلما نال الرافى ان حضر عندك فانه لا يقتض التكرار بغير الدخول والظهور بالاجماع فكذا امر الشرع وكان قول الشافعي من شهد بكم المشركين  
واذا زالت الشمس فصل قوله الرجل امرؤ جاءه من شهد بكم اشركتم فطلق نفسها او من زالت عليه الشمس فطلق نفسها او ما كره في اوامر الشرع فليس من جسد  
اللفظ بل دليل شرعي في كل شرط فقد قال الله تعالى ولله على الناس حرم البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرار الوجوب بغير الاستطاعة فان احوال ذلك على  
الدليل احلنا ما كره الفضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يلبس واذا لم يرد الصلوة فلم يتكررها مطلقا لكن اتبع فيه موجب الصلوة الدليل كما ذكره العراقي  
واعتبارهم الشرط بالعلية ضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب لهذا الوجه الشرط بدون الشرط  
والشرط بدون الشرط عندنا واما سوال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لانه لا راي سائر العبادات متعلقات باسباب متعلقة بالعبادات  
بالاوقات والصوم بالشهر والزكاة بالاموال النامية وقد راي بالجم معطى بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح ادائه قبله وبالبيت الذي  
هو غير متكرر فاستثناه عليه فسال لدفع هذا الاشتباه لا لاحتمال الامر للتكرار لانه معنى وقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت لو قلت نعم  
في كل عام لوجبت ولو ضيعة الحج في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرع كذا ذكره فخر الرازي  
في مختصر التقويم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكاة وصدة الفطر والعشر والكفارات وقضا الصوم رمضان والنذر المطلق  
لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداءه بالماور به فيه بوقت محدد وعلى وجه القوت الاداء  
لفوائده كالامر بالزكاة وصدة الفطر والعشر والكفارات وقضا رمضان والنذر المطلق انه انما هو على التراخي فذهب كثير من اصحابنا  
واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في الصحيح من ذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم ابي الحسن  
الكوفي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام لم يرد القول بالفور  
محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب لتجمل الفصل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لانه  
يجب تاخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس منه بها لاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستغفر الله ثم  
سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فليل جاء فلان من فوره اى من ساعته تمسك لقائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب العمل  
في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الغرض عنه بالاتفاق فتاخير عنه نقص لوجه به اذا وجوب بالبيع ترك  
ولا شك ان تاخير ترك الفطر في وقت وجوبه فثبت ان في التاخير نقص الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت به هنا



لا تثبت ضرورة إمكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غير و مراد الان الثابت بالضرورة فيقدر بقدر ما وبان التامير  
تقويت لانه لا يردى القيد على الاداء في الوقت الثاني او لا يقيد وبالحتم لا يثبت الحكم من الاداء على وجه يكون معارضا للشيء فيكون  
تأخير عن اول اوقات الامكان تقويتا ولذا يستحسن في ذلك ما عجز عن الاداء وبان يتعلق بالامر اعتقادا وجوبا واداء الفعل والامر  
وهو الاعتقاد وثبت بالامر المطلق للحال فكذلك الثاني ويعتبر الامر بالنهي فالاشياء بالنهي مثبت على القول فكذا الاتجار الواجب بالامر ممكن  
بالترخي بان صيغة الامر ما تضمنت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفتيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعية  
بلاشياء وبذلك لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعل ولعل لزما قريبا او بعيدا وتقدم  
او تتأخر فكما لا يجوز تقييد الماضي لمقتضى زمان لا يجوز تقييد الامر بالاشياء لان التقييد في المطلق يحرم مجرى النسخ ولهذا لم يقيّد  
بمكان ودون مكان يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة بطلب الفعل والفور والترخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات  
حصول الفعل لان الفعل من العباد ولا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية للحصول واحدا ستوت الازمنة كلها وصار  
كما لو قيل افعل في اى زمان شئت فيطلب تخصيصه بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطاوعا لا يتقيد بآلة دون آلة  
وشخص دون شخص ان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان ثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا الحكم وهو الواجب لان الفعل  
يجوز بان يكون واجبا وان كان كذلك في اول الوقتية يميز بين فعله وتركه فيجوز له التأخير لم يفتد على طنه فواته ان لم يفعل فيكون هذا الامر  
مقتضيا لطلب الفعل في مدته غير بشرط ان يخلى زمان الامر منه فيثبت الامر عليه بوجوه التوثيق لا بوصف التقييد والتكليف على هذا الوجه  
جائزا اعتقادا وشرعا اعتقادا فلا نه قال فعلا مع فعل كذا في هذه الشهر او في هذه السنة في اى وقت شئت بشرط ان لا تخلى هذه المدّة من  
الواجب صرح ولم يستلزمه ما شرنا فانما هو ان يتردد في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون هوذا  
في اى وقت فعله لا قاصدا لانه آتى بالما سوره بين الوجوه الذي انه ثبت انه لا دليل على الفور لاس من جهة اللفظ ولا من جهة السمع فطلب  
القول به واما ما ذكره ان في وقتية لا يوجب ذلك نعم الواجب به في اما الموسع فيجوز تأخيره الى وقت مشد لشرط ان لا يخلى الوقت  
ولو اضطر على محسوسه في وقتية لا يوجب ذلك نعم الواجب به في اما الموسع فيجوز تأخيره الى وقت مشد لشرط ان لا يخلى الوقت  
حسب كماله في التأخير انما هو في وقتية لا يوجب ذلك نعم الواجب به في اما الموسع فيجوز تأخيره الى وقت مشد لشرط ان لا يخلى الوقت  
الما سوره والظن بان المدّة في زمان لا يوجب ذلك نعم الواجب به في اما الموسع فيجوز تأخيره الى وقت مشد لشرط ان لا يخلى الوقت  
ضرورة لتجمل الوجوه وكذا لا يقتضي ان يفتى قاتلا في الواجب به في اما الموسع فيجوز تأخيره الى وقت مشد لشرط ان لا يخلى الوقت  
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعلا على التوسع في وجوب الفعل على وجوب الاعتقاد على حسب ما به  
سواء الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والمدة علم ثم ان كذا الكفارات كلها والنذر المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في  
التقويم واحصول الفقه لاشتمال المدة لعدم تعيين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها اوقات الالفوات المعروفة وذكر في الاسلام صوم الكفارات  
وصوم النذر مطلق وقضاء رمضان في الواجبات الموقوفة لانه مستقرة في وقت محدد ولقد رخص صوم الكفارات بالشهرين وثلاثة ايام تقيد  
بصوم المنذور بما سمي من المدة ووقت القضاء بما فاته من الصوم وكذا الوجوه من حسن قوله والمقيد بالوقت النوع اى ما يتعلق اداؤه  
بوقت محدد ويجوز لو فات ذلك الوقت فوات الاداء النوع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا ولا يعرف



توسعه وتضييقه فيكون مستحصرا في الاقسام المذكورة لوجوب جعل الوقت طرفا للمودى وشرطا للاداء فان قيل يستفاد من الشرطية من الطرفين لان انظر وقت  
سجل والى حال شرطه على ما عرف كما فائدة قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المودى المالكات التي يحصل في الوقت من الاداء اخرجها من العدم  
الى الوجود فكانت غير منبذ باعتبارها بالزكاة فان اداء التسليم الى راسم مثلا الى الفقير والمودى نفسه كمال لذاته التي حصلت في يده واذا كان  
كذلك لا يستفاد من شرطية المودى شرطية الاداء ولا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره على اننا نفهم انه يلزم من كون  
الشيء بعينه طرفا لشيء ان يكون شرطا لوجوده كالمودى انظر الى فيه وليس شرطا له ان يكون جديدا بل انظر الى ان طرف من الغرض من ادائه كمال  
الثبات بيان ما وقع به الاشتراك والاستيلاء لوقت الصلوة والصوم فاما زوقت الصلوة عن وقت الصوم فانه شرطه في كون كل واحد  
منهما شرطا للاداء او سببا للوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله الثانية اي وقت الصلوة لفضل عن ادائها في  
اذا اكتفى في الاداء على القدر المقروض لفضل الوقت من الاداء ولو اطال ركعانه مضى الوقت بل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اي جزء  
شأن من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يثبت ان طرف المعيار او تفسير الطرف منها ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقيدا به  
المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقيدا به فيزاد ويتقص بطول الوقت قصه كالكيل في المكيلات ووقت الصلوة من قبل الاول  
دون الثاني والاداء في وقت الفواته فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاثبات به في الوقت وطابع الوقت صيرورة معنى فاعلم ان الثبات  
انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء فكان الوقت شرطا للاداء والاداء اسم المودى يختلف باختلاف صفة الوقت  
فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه لغيره بغير الوقت علامة كون الوقت سببا كالمعيار لما كان  
سببا للمالك لغير المالك بغيره حتى لو كان البيع صحيحا ولو كان البيع فاسدا كان المالك فاسدا حتى ظهر اثره في محل الوطى وثبوت الشفعة  
وخيرها على ما عرف في فروع الفقه ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه طرقا لا لكونه سببا كما في  
صوم يوم التخريف والوقت ليس سببا للاداء بل سبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف سبب  
فيحمل عليه ما لم يقرر عليه دليل يصرف عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الزمة فانه يجب كمالا وناقصا كمالا لوقت  
ونقصا له ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس بالتسليم ذلك الواجب بل الذي ثبت في الزمة بالسبب فيختلف الضم باختلاف  
الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح وقوله وليس بالتعجيل قبله اي لتعجيل الاداء قبل الوقت وليل اخر على سبب الوقت ولا يقال لا يصح هذا  
دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذ لم يوجد قرينة ترجح احد  
الجابيين وقد وجد منها ما يدل على ان الفساد لعدم السبب هو لغير الاداء بغير الوقت اذ الشرط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فغير  
ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فاصح دليلا على السببية فان قيل لا بد من مناسبة بين الاسباب مسبباتها كالنسبة بين العقوبات والجناب  
والاناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصح سببا لما قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب تبارك النعم على العباد  
فيها وذلك لصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن تواف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا  
للعبادات التي هي شكر النعم تشيرا او قيت مقام النعم كذا ذكر ابو اليسر قوله والاصل في هذا النوع وهو وقت الصلوة انه لغيره للثبات لما جعل الوقت طرفا  
للمودى وسببا للوجوب لم يستفهم ان يكون كل الوقت سببا يعني لا يمكن جعل جميع الوقت سببا مع رعاية هذه الجاهلين لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا  
يوجب فسادا لغيره فانه لا بد من مناسبة بين الاداء والوقت لانه لا يمكن ان يكون الوقت سببا في تمامه فلا يحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء



فيلزم فيه الحال معنى الظرفية والشرطية المقصود عليها كقول تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروش معنى الظرفية وادوية الصلوة في الوقت  
يلزم منه تقديم الحكم على سببه هو متمنع بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع ريادة معنى الظرفية وليس من اعتبار معنى السببية يجب ان  
يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه يمكن ان يجعل مطلق الوقت سببا لمطلق مغاير لكل البعض لانه لا يمكن ان يكون ذلك لانه  
يجعل الكل سببا في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد فيه من  
تقييده بالبعض لانه لا يمكن ان يكون سببا لا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل البعض  
الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به اولى لعدم ما يراه فان فصل الاداء تقررت سببية حصول المقصود اذا المقصود  
من البعض الوجوب بحصول الاداء نظر الى الظاهر والكل المقصود والاصل الاصل والاداء اي ان لم يتصل به الاداء نقلت سببية الى الجزء الذي يليه اي  
الى الجزء الاول وتقرر عليه ان فصل الاداء به وقوله لا يتصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل بالاداء يعني لما وجب نقل سببية من الكل الى مادة  
للضرورة التي ذكرناها وليس لاجل الكل جزء مقدما في مقدار معلوم يمكن ترجيح على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوه لعدم الدليل عليه و  
فساد الترجيح بالاجزاء وجب التمسك على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد لكل حال ولا دليل على الزيادة عليه في سببية ولهذا لو ادعى  
بعد ما مضى جزء من الوقت جاز وما وجب بالتقصير على الادنى كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان اصل  
الاتصال بالسبب بالسبب فان فصل الاداء والجزء الاول كانت سببية متفرقة عليه الانتقال الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر الصلوة يجب  
على المصلين بالجزء الاول فان لم يكن من الوقت لا فانها لا تكون وجب بالجزء الفاعل يصير مقبولا للصلوة بمعنى ذلك الجزء لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب  
قوله ولم يجر تفرقه اي تفرقه بمعنى سببية على ما سبق قبل الاداء اجاب عما قال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا ضرورة في تقصير سببية على الجزء المتصل  
بالاداء ونقلها من الجزء الاول بالامكان ان يجعل جميع ما قدم من الاجزاء على الاداء سببا بحصول المقصود به وهو تقدم سبب مع صفته الاتصال بالسبب  
فقال لم يجر تفرقه سببية على الاجزاء السابقة على الاداء لان ذلك اي تفرقه يؤدي الى الخطي اي التجاوز عن نقل سببية من الاجزاء المتصلة بالاداء دليل  
يوجب ذلك ان الدليل على ان لكل سبب في الجزء الاول في سبب فاشياء سببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بدلا دليل وقيل معناه ان  
الجزء المتصل بالاداء لما صلح سببا بنفسه لم يجر تفرقه سببية على الجزء الاول والقاعدة ان الجزء الاول وان ذلك يؤدي الى الخطي عن نقل سببية من الاجزاء المتصلة بالاداء  
بدلا دليل في ذلك لا يجوز لمن صدقه الحديث في الصلوة فانصرفنا مستقبله نهروا وانه اخر قوله لا قرب شئ الى المائدة لا يجوز تفسيد صلوة لانه لا يستعمل  
بالايمانية فكذلك كسبه انما كانت هذا وجه من دلشير اليه قوله ولم يجر تفرقه ولكن قوله يؤدي الى الخطي عن نقل سببية من الاجزاء المتصلة بالاداء في الوقت لانه  
يقال يؤدي الى الخطي عن التفرق الى السبب بدلا دليل بقوله بدلا دليل اخر من انتقال سببية من الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت لانه  
وان كان تخلفا عن نقل سببية الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان سببية لم ينتقل عن الجزء الاول فاما ان انضم اليه الاجزاء المتقدم  
سعة الاداء اعم الا ان لم تقدم اليه ليزم ترجيح المبدء على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية والاتصال المقصود به وانه فاسد وان  
نعت اليه ليزم تخلفا عن نقل سببية بدلا دليل وهو فاسد فتبين الانتقال وقد استدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الالهية لو حدثت في أثناء  
الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الى الفاضل او غاب المحضون بعد القضاء والجزء الاول لم يمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو تفرقت سببية  
على الجزء الاول ولم ينتقل جزءا فجزءا لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الالهية بعد خروجه الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحرار جائز لفضا  
واجبا ما لم يمت حاله اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فضرورة رجوعهم الى القول بالانتقال قوله ثم كذلك نقل سببية

في



أي كما انتقلت السببية من الجزء الأول إلى الثاني عند عدم الشرع في المادة ينتقل من الثاني إلى الثالث والرابع إلى أن تضييق  
 الوقت بحيث لا يقع فيه إلا ما هو مقرر من أجزاء الوقت عندنا وأعلم أن خيار تأخير الأداة  
 مما ثبت إلى أن تضييق الوقت بحيث لا يقع فيه إلا ما هو مقرر من أجزاء الوقت بالاجتماع حتى لو أخر عنه لم يترجم فاما انتقال السببية فكذا لم يثبت  
 إلى أن تضييق الوقت أيضا عند زفر حجة الله لأنه يمتنع على ثبوت اختياره عنه ولم يبق ذلك عندنا الانتقال مما يستلزم إلى آخر  
 جزء من الوقت لما ذكرنا أن كل جزء صالح للسببية للمعدوم لا يبارى الموجود وإنما لا يسد التأخير لكليلا بثبوت شرط الأداة وهو الوقت  
 قوله فقيمين السببية فيه ليصل نتيجة لقول زفر وقول أصحابنا أيضا فسد لما لم يبق اختيار التأخير إذا ضاق الوقت تعينت  
 فيه أي في وقت التضييق لجزءه على شروع في الأداة إذ لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية إليه فأنها لو انتقلت إلى ما بعده  
 والواجب لا يقع فيه لا أدى إلى تكليف ما ليس في الوسخ فيعتبر حاله أي حال المكلف في الإسلام والبلوغ والعقل وكسبه  
 عند ذلك أحجز فان أسلم الكافر أو بلغ العصبى وفاق المجنون أو طهرت أحوال بعض هذه الأجزاء وجبت الصلوة عليه وإن قد  
 بزه العوارض بعد هذه الأجزاء فلا يلزمه الصلوة عنه وإن كان الوقت باقيا عندنا لما وجب انتقال السببية إلى آخر جزء من  
 أجزاء الوقت لصلاحيته كل جزء للسببية تعينت السببية في آخر الوقت لجزء الذي يلي الشرع في الأداة يعني تعينت السببية  
 للجزء الذي متصل به الأداة فالحال لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية إليه فيعتبر حال المكلف في حدوث العوارض  
 المذكورة وزوالها عند ذلك أحجز فان كان الشخص المكلف مائلا بالأسلما طاهر من كَيْفٍ والنفاس في ذلك الجزء وجبت  
 عليه الصلوة وإن فات واحد من هذه الأحداث في ذلك الجزء لم تجب وكذا إن كان ستيان في ذلك الجزء وجب عليه  
 صلوة إقامة وإن كان مسافرا في سائر الأجزاء وإن سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة إسعاد وإن كان متيقنا في الأجزاء المتقدمة وتعتبر صفة  
 ذلك الجزء أي في العفة والنفاذ أيضا فإن كان ذلك الجزء صحيحا أي لم يوصف بالكارهية ولم ينسب إلى الشيطان كما في الفجر أي وقت الفجر وجب عليه  
 به كالمأذون أي في وقت بطول الشمس في حال الفجر بطل الفجر من غير عذرنا خلافا للشافعية رحمه الله لأن الجزء الذي بعده  
 سببية عليه وهو الجزء الذي قبل طلوع الشمس سبب صحيح فيثبت به الواجب كما في الذمة فلا يتأدى بصفته النقصان كما  
 لصوم المندور لمطلق لا يتأدى في أيام النحر والتشريف ولا سجدة إذا قرأ ما نزل لا فركب وسجد بالأيام لا يتأدى به لانهما  
 كاملة فلا يتأدى ناقصة ولا يقال لكامل قد يتأدى بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة أو كلها ولكنه أتى بأصل الأركان  
 يخرج به عن العدة وإن تحقق فيه النقصان سبب وجب بجزء سجدة السهو وإن كان الترك بالسبب لا نقول إنما لم يمنع ذلك النقصان  
 من الخروج من العدة لأنه ليس يرجع إلى نفس المأمور به فإنه أمر بنقص القيام والركوع والسجود والقرأة وقد أتى بما أمر به  
 أنه لم يعمل بما ثبت بأخبار الأما والحق لا يزاد بها على الكتاب فمكروه به نقصان في الأداة فيجب بالسبب النقصان ولو لم يوجب  
 الوقت فراجع إلى نفس المأمور به فإنه أمر بالصلوة في الوقت الكامل بقوله تعالى أقم الصلوة لدلوك الشمس الآية وقوله عز وجل  
 إن الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا أي فرضا موقوتا فإذا أدى الصلوة في الأوقات المكروهة فقد أدخل النقصان  
 في نفس المأمور به لأن هذا الوقت ناقص مما أمر بالأداء فيه فلا يخرج به عن العدة فإن قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام  
 من أدرك ركعته من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح وذكر ركعته من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر رواه أبو هريرة وفي



رواية اخرى عن النبي عليه السلام اذا اورك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوة واذا اورك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوة قلنا ما وليها عندنا ذكر ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار ان ورد ما كان قيل نهية عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المذكورة لا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع فامته كالنهي عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلما يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو من غير الفرائض والنواظير فان قضاء الواجبات فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاته صلوة الفجر فداة ليلة القدر انتظر في قضاها الى ان ارتفعت الشمس قبل هذا على ان ما رواه نسخ . وعن ابى يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفيد بطلان الشمس ولكنه يصير حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوة وكأنه يتقن بذلك يكون موديا بعض الصلوة في الوقت ولو انسد ما كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت اذ بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطل الفرض اشارة الى ما رواه عن محمد بن عبد الله بن ابي الحسن الصلوة يبطل يبطلان جهة فريضة على ما عرفت قوله ان كان يجوز فانه ذلك الجوز الذي يجوز الاخير الذي وجد الشرع فيه فاسد اى ناقضا بان صار منسوبا الى الشيطان كالصلاة في وقت الاحراس في وقت الاحرار اذا استوفت فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقضا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب كالباح الفاسد يوشرك في فساد الملك فيقامت بهمة النقصان اى هذا الشرع الواقع في الوقت الناقص لانه ادى الواجب كما لازم بمنزلة ما اذا ائذ صوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشرع ولم يتيقن ولم يفسد ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كالم يتاوى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز ثم الشيخ رحمه الله انما قيد التبيين بسببية الاخير بالشرع في الاداء لبيان ان تفرغ طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والتعيين هذا يجوز للسببية بعد ما سبق من سائر الاجزاء من غير ادراك اليقين في الشرع حتى ظهرت سببية في حق المكلف بحسب حواله من الاسلام البلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلاة في هذا الجزء وذلك لانا انا خاشعنا الشرع للتعيين في الاجزاء المتقدمة ليعتق يقال السببية مما اتصل به الاداء الى ابناء السببية بترجيح عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يمت الى خاشعنا الشرع لتعيينه ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر ان الجزء الاخير يتبع سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يود فيه حتى يمت يتبع سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء هذا الجزء سببا للوجوب فلما ان الشرع بقا سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانهما جعلت اسبابا ليوذى الواجب فيها لانه غير ما بعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشرع في الاداء وان تعينت سببية فيه بدون اشئ لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزء وان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب عن سوال يرد قوله فان كان ذلك الجزء مجزا الى آخره ووجه وروده انه قد ثبت ان ما وجب كمالا لا يتاوى بصفة النقصان كله ولا جزء منه حتى لو قضي الظهر وقع اخره في وقت الكراهية لا يجوز فاذا استأنف العصر في اول الوقت واداه الى ان اجرت الشمس او غربت الشمس ينبغي ان يفيد العصر كما يفيد الفجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع جعل للصلاة دلالة في شغل كل وقت بالاداء وهو الغرضية لا الاصل ان يكون ان السجدة في سجدة ربه في جميع الاوقات لتوار ولهم عليه على التوالى لاسباب في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب



اعجزته الا الله تعالى جل له والاية سرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصته فثبت ان تشغل كل الوقت بالعبادة هو الغريمية والوقت  
 جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء والحاجة الى تشغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغريمية في العصر الا بان يقع بعض  
 او اسما في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا فلما لم يكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الغريمية سقطا اعتبارا لانه حصل كلما اكتمل  
 الغريمية لا قصدا فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوازل ان من سطر في الخامسة بعد ان قعد قدر التشهد في صلاة العصر  
 بضعيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان تطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل كلما لا قصدا  
 لم يعتبر حتى لم يثبت سنة الكراهية كذا هذا كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا احتل الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء  
 كلامه بحيث ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى العجز والافير وتعين هو للسببية لعدم اكتمال لا تقتل  
 بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان العجز والافير ناقصا كما العصر اذا قامت من وقتها ينبغي ان يجوز قضاءها في الاوقات  
 المكروهة فانشار الى الجواب وقال اذا دخل وقت من الاداء ايضا في الوجوب الى كل وقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة  
 وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجلنا  
 جزءا منه سببا ولباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جلد ظرفا فتعقبت فان لم يجلد ظرفا بان لم يودع في الوقت حتى قامت سقطت الضرورة  
 وجوب العمل لا يصلح هو ان يحل وقت سببا بكماله لان الامانة الدالة على السببية وجبت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر  
 اسم في الوقت ولما حل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وقتها الصبح او او في وقت ناقص كما في الغيرة وقت طلوع  
 ولا يقال لو اضيف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون انما ذكر الاداء لانا نقول انما يشتمل  
 الى الكل بعد الباس من الاداء في الوقت فلا يزم منه امتناع الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت ويغيبه  
 ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وينبغي ان يجوز قضاءه في وقت مثله قلنا سببنا من وجبه ناقص من وجبه والواجب  
 كذا كذا في الوقت انما ناقص من كل وجه كذا في غمومات القاضية لغيره رحمه الله الا انه يقتضيه انه لو قطع العصر في اليوم الثاني  
 فوقع احده في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغيير ليس بوقت لقضاء شيء من صلوة كذا ذكر القاض في الامام في ذلك  
 رحمه الله في شرح اجماع الصغير وقيل في اجواب عنه ان الوقت الكمال من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان الاعتبار لما ذكره الله  
 له حكم الكل في نفس الواضع اولى من اعتبار الاقل وكذا الكمال موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله ووصفه فكان الواجب  
 ووصفه اجمالا على الوجه واصل الاوصاف والمخرج في مقابلة المراجع بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكمال فممن الناقص فصار كالكل  
 كما في اجواب الصحيح ما ذكره شمس الامية رحمه الله انه اذا لم يشتمل بالاداء حتى يتحقق التوقيت يفتي الوقت صار وينا في وقت فثبت  
 الكمال وانما يتاوه بصفة النقصان عند ضعف السبب فالمراد في الزمة وذلك بان يشتمل بالاداء لانه يمنع صير وقتنا في  
 الزمة وهذا هو اجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضوا في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث  
 لا يجوز لانه اذا قضى الوقت صار الواجب ديننا في ذمة بصفة الكمال فلا يتاوه ناقصا كذا ذكر شمس الامية على ان مصدر الاسطر في ذلك  
 رحمه الله ذكره لاروايه في هذه المسئلة عن السلف فيتمثل ان يجوز ولا يقال بثبوت الزمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب  
 لما كان ناقصا كان ثابت به في الزمة ناقصا ايضا فبعد على الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن يوجب



فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل لم يفرق في العمل فان في الاستئصال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعليلهم بغيره  
 انما في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان ومما كسائر الاوقات في حق ما يشرع الى الاستحباب الا ان النقصان  
 كان محتملا في الوقت لا بالاداء فاذا مضى لم يبق محتملا لان الواجب يتحقق في الزمة كما لا يتبادر الى ناقدنا هذا بيان ما ذكره في الكتاب  
 مما حصل بالشرع واعتبر من عليه بان ما ذكرتم من تعذر الجبر والاختيار للسببية غير مستقيم فاعلم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشرع فيه دون  
 غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين على ذلك التقدير فلا يمتنع تخصيصه بالحكم بالتعيين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجزءه في الشرع اولم يوجب  
 على التيقن بعد ذلك اضافته بالوجوب الى كل الوقت وجعله سببا في تقدير عدم الشرع لانه متعين جزاء للسببية بان من اضافة الوجوب  
 الى غيره لا يستلزم انما عدم تعيين ذلك الجبر للسببية واجيب عنه باننا قد علمنا بتعيينه وجزء الشرع اولم يوجب حتى اعتبرنا حال المكلف في  
 جزء الجبر وان لم يوجب شبه شئ في الاداء ولكن تعيينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد مضى ذلك الجبر وبما ناهنا انما علمنا  
 جزء من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت فادعى الوقت لا يجب الا بالخطاب والاداء لا يتوجه الى العهد قبل الجبر  
 الاخير لان اشئ غيره في الاداء وكذا لو مات قبل خرا الوقت لا يلزم شئ لانه في التاخير ليس بمفطر فلذلك لا يتعين جزؤها للسببية  
 الا بالشرع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجزء الاخير والاوليه لجعله مفعول مع بقاء الوقت والاختيار فاذا شرع  
 في الاداء في جزء تعين ذلك الجبر سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باختياره للشرع فيه فاما في الجزء الاخير فوجه توجه الخطاب بالاداء  
 مما لم يتصور اختياره ولهذا لم يشرع فيه كان مفطرا انما علمنا جرم تعيين هذا الجبر للسببية وجزء الشرع فيه اولم يوجب لان الخطاب بالاداء  
 الذي هو مطالبة له لا يوجب الزمة لتحقيق التبرع بالوجوب فكان من ضرورة تعيين هذا الجبر للسببية ثم اذا وجد الشرع فيه فوجه تقرير  
 هذا التعيين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا وجد فيه الشرع حتى مضى الوقت فقد فات الفرض الذي ثبت  
 والتعيين لا علم به وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى ابقاء سببها مع امكان العمل لاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت ثم ان  
 بالاصل انما يمكن في حق من لم يمتثل حاله في اجزاء الوقت فيضاف الوجوب الى كل الوقت في حقه فلما في حق من اختلف حاله فيها كالكل  
 الذي اسلم في آخر الوقت واصبح الذي بلغ فيه ونحوها فلا مكان لعدم اهليتهم للوجوب في جميع الاجزاء فمقرر تعيين الجبر والاختيار للسببية  
 في حقه وان لم يوجب شرع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر ممن اسلم بل في آخر وقت العصر في وقت مثله لان  
 ذلك لا يرد على من سلف كما بينا فاحصل ان التعيين ثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورة انه فيحق بالجبر والاختيار لاقتضاء التوجه به  
 ويقرر هذا تعيين باحد التبيين بالشرع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجب جبر واحد منها ومضى الوقت سقط  
 هذا التبيين لغو غرضه وايضا في الوجوب الى كل الوقت وذهب اليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب  
 الى كل الوقت بعد مضى به حال لكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر القاتل في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما اشرنا اليه  
 ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا لعنقه الكمال الا انه يتبادر الى ناقدنا في الوقت ضرورة محافظة الوقت  
 هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى الوقت لم يبق  
 الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الزمة كما لا يتبادر الى ناقدنا قوله والنوع الثاني من انواع المقيد  
 بالوقت ما جعل لوقت معياره اي ان لم يوجب لوجوبه هو شرط الاداء ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقفا اذ الوقت شرط



الأداء في كل وقت ولكن إن كُباب عند بوجبه آخر وهو أن الأصل أن يكمل كل وقت سبباً إلا أنه عدل منه إلى البعض فيحقق الأداء في الوقت فلو  
اعتبار الجواز الأول للصبي والانتقال إلى المبرأ الذي بعده وتعيين الجهر الأخير على تقدير وجود الأداء فالأصل على تقدير عدم الأداء فكل وقت  
اجتماع من غير أن يثبت انتقال وتعيين والجهر الأخير فكانه قيل بالانتقال من الكل إلى الجزء الأول ثم إلى ما بعده ثم تعيين الجهر الأخير كما في جواز  
دفعه من غير المودعي الكسب سبباً هو الأصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور وقت معين بخلاف كونه سبباً أو معياراً لأن الوقت قد لا يكون سبباً كما في  
الصوم المنعذر المضاف إلى وقت معين قد لا يكون معياراً كوقت الصلاة فلذلك خصها بالذكر ألا ترى أنه أي الصوم قد يرد على وقت حتى لا يرد أو يزداد الوقت  
وإنه قد يمتنع بالمتقاضي لم يقبل الوقت من الأداء فيه فكان معياراً لظاهره إذا كان معياراً بقياس به غير ما يسمى به وهذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلاة  
لأنه ظرف على ما به بانه واقف إلى أي نصف الصوم إلى الوقت فيقول صوم شهر رمضان كما أن نصف الصلاة إلى الوقت فيقول صلاة الظهر وصلاة العشاء فكان  
سبباً كوقت الصلاة لأن الأصل في سببها لا اختصاصاً من أقوى جوه الاختصاص من سببها سبباً سياسياً ببيان قوله ومن حكم  
أي من حكمه النوع من الوقت أن غيره أي غير هذا الوقت لا يتبع مشروفاً فيه أي في هذا الوقت لأنه معيار واحد فإذا شرع فيه صوم وصار معياراً لا يتبع  
فيه غيره من قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين الفرق مشروفاً فيه انتفاء شرعية غيره لأنه لا يتصور أداء صومين بأماكن واحدة ولا يتصور في هذا الوقت  
الأماكن واحدة فلا يكون غير مشروفاً فيه وإذا كان كذلك يصح إطلاق الاسم أي يتأدى الواجب من الصبح المتيقن به يطلو  
العدم من غير من جهة الفرق مع اختلافي الوصف أي وصف الواجب نوى صوم القضاء والذكر والكفارة أو انقضاء قال المشافه رحمه الله لا يتأذى  
عن أصله لا يفتية من رمضان لأن الصوم متنوع في أوصافه فمما انفكاك أصله للأماكن متنوع إلى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف  
كما هو جوده معتبر في الأصل فانه ما يوجب يحصل به زيادة ثواب يستحق تكملة زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالأصل ومن المتيقن حصول  
عبادة لا عن اختيار من أمرك كما شرطت الحرمة الأصل فيها للجم يشترط للوصف لهذا المعنى كما في الصلاة وتعيين محل إقبال المشروع دون غيره لا يعني عز  
تعيين الوصف لأنما استبرأ النية للتعيين حتى لا يسقط اعتباراً بتعيين محل انما اعتبر التتميم بينهما وبيننا ونحن نقول لا بد للنية من التحصيل بالنية على  
مساقت لا أن القيمة لوجوده شاملة للأصل الوصف وبيانها بما أجمعنا على أن بشرط نية الله في المشروع فيه حتى إذا نوى بهذا الطريق اجزائه بالآثار  
وان لم ينو قضاء هو نية أصل الصوم نوى مشروع الوقت لأن المشروع فيه واحد هو الفرض بلا خلاف والواحد في زمان ومكان ينال باسمه نفسه  
كما ينال باسم غيره كما ينال باسم غيره بالعبادة فإن كان الإنسان أو رجل أو غيره من المخلوقات كان له اسم واحد في كل زمان ومكان فيقال باسمه نفسه  
ومناد لانه نوى الصوم ويؤداه في زمان واحد فلهذا أطلق الاسم وكذا لما ذكرنا في الفصل لأن الموصوف بأنه نفل غير مشروع قلعت نية إسنل وبقية الصوم  
فصار كما لو نوى الصوم مطلقاً بمنزلة ما إذا نوى الفرض في غير رمضان لا فرض عليه يكون فلهذا لأن الصوم، الفاتحة مطلق النية فإن قيل الواحد  
في المكان أنما ينال باسمه نفسه إذا كان موجوداً وهذا الصوم هو مجموع ما عليه نية الصلاة باسمه نفسه فلهذا نية الصلاة باسمه نفسه فلهذا نية الصلاة باسمه نفسه  
نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فلهذا باسمه نفسه لأن باسمه نفسه كما أن باسمه نفسه فلهذا نية الصلاة باسمه نفسه فلهذا نية الصلاة باسمه نفسه  
من حيث إشرعيه ومن حيث إشرعيه واحد فيقال باسمه نفسه مع اختلاف في الهدف فإن قيل سلمنا أنه يتأدى على مطلق النية لا نسلم أنه يتأدى  
بنية التعلو أو بنية القضاء إلا أن المتوعد في أصل نية الصلاة باسمه نفسه فإن نية الصلاة باسمه نفسه فلهذا نية الصلاة باسمه نفسه فلهذا نية الصلاة باسمه نفسه  
ورجل كيف وأنه بهذه النية معرض عن الفرض لأن نواه من الوصف لا يجمع مع فرض الوقت فلا يمكن أن يجعل مع الاعتراض عنه تأدياً عليه فلهذا نية الصلاة  
أصل الصوم ووصفه والوقت لا تقبل الوصف فلهذا نية الوصف بنية الأصل لا يفس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل لأن الأصل في الصوم



واصلى الصوم جنبه لا اسم غيره وهو كما لو نادى لربى سبعين منفردا في الدار بالرجل الاسود فيقال بهذا الاسم لان الاسود وان  
 بطل لثبته اسم الجنب لذي يصلح اسماء بخلاف عمر فانه ليس باسم جنس اصلا فلا يقال به والاعراض لو ثبت انما ثبتت في ضمن نية النقل  
 لو التفتاد وقد لفت بالاتفاق فليفتادوا في غنما ونظيره الحج طرفة عين قبل لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت فينبغي ان يتبادر  
 بلانية من الصحيح المقيم كما قال زفر حماد لئلا ان الامر بالفتل متى تعلق بمحل بيته انما حكم العين المستحق فصار ما يتصور من الاساك في  
 هذا الوقت مستحقا على المكلف فليفتد به وجب وقوعه من المأوى به كالامر برد المكسب والودائع لما كان متعلقا بمحل بيته وقع من اجته  
 المستحقة على اى وجه وقع وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل عين كان الصرف الى الفقير وقعا عن اجته المستحقة وان لم ينو الزكاة  
 وهذا كمن استاجر غلاما ليخط له ثوبا ببيته كان الفعل لواقع فيه من جملة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب بالبعد  
 بخلاف المريع والمسافر حيث لا ينادى صوم الشهر عنما بلانية لان لا اداء يستحق عليها في هذا الوقت فلا تيسر الا بالنية قلنا الشارع وان  
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن البقي منافع العبد التي سبها يمكن من اداء العباداة وغيره على ملكه واحده بان يوجه  
 سبها هو مستحق عليه من العباداة باختياره فلم يكن بد من الغيبة لانه لم يعزم لا يكون صار فاما الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم الغيبة  
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال للاساك قد وجد منه اختيار فلا حاجة الى التفتيش لاننا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف  
 به الفعل من العباداة الى العباداة لا اختيارا للفعل ولم يوجد وانما لم يكن صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المتابع مستحقة عليه  
 كما لا يمكن ذلك في ليس وهذا بخلاف الزكاة فان المستحق صرف غيره من المال الى المحتاج ليكره كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فانه  
 صارت حيلة من الصدقة منه فله مجازة لا يملك الواجب المرجوع فيها لان المقتضى بها وجه التمسك به ودون العرض من المصروف  
 اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الغنى صارت عبارة عن ائتمنة على كمال المتصدق الرجوع به لانه في الحال وسجلا ولا الهير فان المستحق  
 منافع الكمان اجير واحد واليه من الذب في الثوب ان كان اجير اشترى فيه ذلك الا بدقته على عزمه والى يزم على ما ذكرنا  
 استمرارية نية تعين العمولة عند ضيق الوقت لان النوسنة افادته شرطان الاول التمسك به فلا يسقط بالاداء والى يزم على ما ذكرنا  
 قوله الاتي المسافر يرمى واجبا اخر الاستثناء وتعلق بقوله ومع الخطا في التوفيق لا يفتد به فيصاب بمطلوب الاسم بل الاصح كما استقرده  
 ليصاب صوم الشهر بنية اصل الصوم ومع الخطا في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يصاب  
 في حقه بهذا الذب بل يقع صوم عمالي في حقه في حقيقته وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كما لم يقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في  
 رمضان او طوطا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود والشهر قد تحقق  
 في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا الوصام عن فرض تحت سيرة عند جمهور الصحابة والفقهاء وقد بينا ان شهره ينبغي شريته الغير فلما  
 غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر بينا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفظر وفعلا للشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع  
 صومه عن فرض الوقت بطل حاله ولا في حقيقته وجه الله طريقا ان احدهما ان نفس الوجوب والكان ثابتا في حق المسافر ولو بسببه هو  
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص تبركا للصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل لمشاقي ومعنى الترخص ان يرمي مشروء  
 الوقت لانه يرجع اليه وانتفاعه فومان اتفعا في الدنيا بالافطار فالفطر العاجل في اتفعا في الافرة برفع ضرر العقاب واللمدان  
 يصرف الى ان يشاء والميل الى الاختيار واشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان استقاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعلمه من استقاطه فرض الوقت



لأنه لو لم يدرك مدة من أيام أخر لا يكون موافقاً لغيره من الوقت ويكون موافقاً بذلك الواجب لما جاز له الترخص بالفطر لأنه واجب عليه نظر إلى  
 منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخت عليه نظر إلى مصالح دينه كان أولى وهذا الوجه يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت  
 كما روى ابن سماعه أنه لا يمكن إثبات معنى الرخصة بهذه النية إذ هو يشتمل على حرارة المجموع ويلزم قضاء فرض الوقت في الثاني فلا  
 فائدة في النفل إلا الثواب وهو في فرض الوقت أكثر فكان هذا سبيلاً إلى الانتقال إلى الألف والاختصاص بالنية في الترخص بل في صوم الوقت غير  
 قيتا وهي نية النفل كما في حق التقيم فان قيل انما يجوز له الترخص بأداء واجب فلهما جاز الترخص بالفطر إذا كان الوقت قابلاً له والوقت  
 ليس يقابل هذا الترخص لعدم شرعية صوم أخريه فان المشروع فيه ليس إلا فرض الوقت ولهذا يتبادر في مطلق النية ونية النفل والتخييل  
 فكان نية واجب أخريه في النفل سواء قلنا لما ثبت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتاً لشرعية واجب آخره في هذا الوقت  
 في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلاً له كصوم الوقت وكان ينبغي أن يحجب عليه التبيين ولا يتبادر في فرض الوقت عنه بمطلق النية لئلا  
 المشروع فيه في حقه كالطهر المضيئ إلا أن ثبوت شرعية واجب آخر على تقدير الإقبال على الترخص والأعراض من الغزمية ولا يتحقق ذلك  
 بهذه النية والثاني انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموصى بل من حكم تعيين هذا الزمان لا بالواجب  
 الفرض ولا تعيين في حق المسافر لأن مخير بين الأداء فيه والتأخير إلى مدة من أيام أخر قضاء هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب  
 بغيره شعبان فيصير منه أداء واجباً كما يقع أداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب أنه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن  
 عن أبي حنيفة عنه أنه إذا أطلق النية فعلى الرواية لئلا يصح منه نية النفل لا شك أنه يقع من رمضان لأن صومه بنية النفل  
 لما وقع من فرض الوقت مع أنها لا تحل الفرض فيها لنية المطلقة التي يحتمل أولى أن يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النفل دلت عليه  
 قيل في إطلاق النية لا يقع عن الفرض لأن رمضان في حقه لما صار شعبان حتى قيل سائر أنواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في  
 الطهر المضيئ ولأن المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت فيلزم أن يحمل على النفل الذي هو أدنى أولى كما في خارج رمضان ولا يصح  
 أنه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لأن الترخص وترك الغزمية وهي أداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لأنه اثباتية  
 بنية واجب آخر وبنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا يحتمل واجباً آخر غير فرض الوقت لأنه لا يتصور بمثل هذه النية في غير  
 فقيه أو لم يثبت بنية صريح النفل أيضاً بل هي تحتمل كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالتحقق بالقيمة فإطلاق النية منه ينصرف  
 إلى صوم الوقت فصار حاصل أن الرخصة هذه متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفية يمنع الوجود على ما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله  
 وأما المرفوع فالصحيح عندنا أن أخره احترازاً عما روى أبو الحسن الكرخي رحمه الله بل أن الجواب في المرفوع والمسافر سواء على رواية  
 أبي حنيفة رحمه الله وهذه الرواية أخذ شيخنا العلامة خواهرزاده رحمه الله فقال وإن كان مريضاً أو مسافراً فخصام رمضان بنية نفل  
 أخره عند أبي حنيفة رحمه الله يصير صائماً عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائماً عن رمضان وهو ما روى الحسن عن  
 أبي حنيفة عنه أنه يصير صائماً عما نوى وهو اختيار شيخنا الإسلام صاحب المبدية والفاضة الإمام فخر الدين والامام طه الدين في الجواهر  
 رحمه الله والشيخ الكبير أبو الفضل الكرخي رحمه الله في ذكره الفصل في الإيضاح فكان بعض مشايخنا رحمه الله يفصل بين المسافر والمريض  
 ليس للصحيح والصحيح أنها يتساويان وما ذكر اختيار المصنف اتبع فيه فخر الإسلام وشمس الأئمة رحمه الله فقلت وكشف هذا أن الرخصة لا تشمل  
 بنفس المرض باجتماع بين الفقهاء لأن المرض يتنوع إلى ما يضرب الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيره وإلى ما يضرب



الصوم كما لا مراعى للرطوبة وفساد البصر غير ذلك والترخص لما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر جبرئيلاً لم يجز ان ثبت فيما لا حاجة  
فيه الى دفع الضرر فقد كلف شرطاً لونه بفضيلاً الى كسر سجالات السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فيتعلم الرخص بشئ السفر وقيام السفر مقام المشقة  
لما عرف ثم عند ما ثبت الرخص للمريض يجوز ان يردوا والمرضى بان قلب على ثلثة ذلك اذ اقره الطبيب كما ثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيبين  
اصحابنا فان من اردوا وجهه او حماه بالصوم سبب له الضرر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرد عنه احد من اصحابنا خلافاً ذلك فمذهبنا  
ان تحمل ازدياد المرض وصام من واجب آخر لا شك ان يقع عافو في هذا في عذبة رخصة الله عنه اذ لا فرق بينه وبين المسافر بل يوجب فعله هذه  
لا يستقيم الفرق المذكور في الكتاب الا بتأويل وهو ان المرء لما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يضرب الصوم  
يجوز ان يردوا والمرضى ولم يشترط فيه العجز بحقيقة وضال لخرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضرب الصوم لكن لما ان امر  
المريض الى الصنف الذي يجزى عن الصوم لا بد من ان ثبت له الترخص بالضرر فعلاً للهلاك من نفسه كما ثبت بالاكراه اذ يستحق العجز ان يرد  
لهلك غالباً فاذا صام هذا المريض من واجب آخر او من النقل ولم يهلك لانه لم يكن عاجزاً لم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر  
ان مراد الشيخ لسبب الحسن من قوله في الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضرب الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد المصنف  
رحمه الله من قوله لان رخصة تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يضرب الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال  
فالصحيح عندنا لان رداً الى الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول في عذبة رخصة الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعموماً  
من غير تأويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فاشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشتد الى  
النسب بقوله فالصحيح عندنا اى منه كذا يوضع ما ذكرنا انما قال حسن الآية في المبسوط فاما المريض اذ اذوى واجبا آخر فالصحيح ان يقع منه  
عن رمضان لان اباة الفطره عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي  
رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول في عذبة رخصة الله عنه وهو سواء اول ومراده مريض يطيق الصوم وينافي منه  
زيادة المريض فهذا يدرك باو في تال على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجزه رخصة الله عنه انما يستحق الترخص بالافطار بعجزه  
تقديره لا التحصيل لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في النال بغيره الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السحر وفي قطع المسافر  
ساعات والنال في التحقيق شرعاً كما عرف في النوم مع المحدث والتقاء المتقين مع الانزال فاقوم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة  
فاذا دام المسافر لا يبرق رده على الصوم فوات شرطه ترخصه بالافطار وهو العجز التقديرى لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه  
بهذا الصوم فيتمسك اى حق الرخص في هذا اى من اذ لم يبطل ولا يترخص بغيره بغيره على الصوم بطريق اللية اى بطريق الدلالة  
الى ما جبه الله سبحانه يعني جواز الترخص بالافطار اداء الصوم بحاجة الريناوية وهى دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز  
الترخص اداء الصوم لحاجة الدنية وسبب دفع العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن هذا كنهى من جنس  
ما صار الوقت متعيناً له كشر رمضان للصوم المشرع فيه الصوم المنذور في وقت بعيد اى في وقت معين مثل ان  
يقول الله على ان الصوم رجب او يوم الخميس احذروه عن الله المطلق مثل ان يقول نذرت ان صوم يومنا وشهرنا وسنة  
لما انقلب بالندم صوم الوقت وهو النقل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصلوات بنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها  
المتعين والتعيين واجبا لم يبق لافلا لان الصوم المشرع في وقت لا يقبل وصفيين اى متفاضلين اى متفاضلين كما يكون



نكلاً وواجباً ان ينقل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحق تركه فاذا ثبت الوجوب بالنقل انتفى العمل بضرورة فصاعداً الى المصوم  
 للشروع في هذا الوقت واحد من هذا الوجه اى من حيث انه لا ينقل صفة النقلية بل يبقى محتملاً لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف  
 يكون الصوم واحداً فانه مشتق على اسكات كثيرة لانا نقول ذلك بحسب الحقيقة ولكن ما يتبادر الى ذهنك هو شئ واحد وهذا هو وجهه في نفسه  
 يشيع في الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشيء واحد حتى صار جميع البدن كشيء واحد في نفس له قوله تحت خطاب فاطمرا  
 ولهذا جاز له نقل اليد من عضو الى عضو في النسل بخلاف الوضوء فاصيبت بطلان الاسم اى يقع من المنذور بالنية المطلقة ومن الخطأ  
 في الوصف اى بنية النقل كصوم رمضان وقوته سطلح الاساك على عموم الوقت وهو المنذور حتى جاز به من النهار كصوم النفل  
 وصوم رمضان ولكنه اى الناذر ان صام اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر من كفارة او تحنن او  
 يقع ما نوى بمعنى اذا نواه من الليل ما اذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء  
 والكفارة لغو لانها من نية الوقت فصارت نية القضاء ونية النقل بمنزلة واحدة فيقع من صوم الوقت لان التبيين التام يميز  
 الناذر الوقت للصوم المنذور فيه او تعيينه لصوم المشروع وهو النقل لانه روجوه وجبه من كونه نكلاً لحصل بولاية وولاية لا تعد  
 اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التبيين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النقل مشروعاً فيه فان النقل  
 في سائر الايام مشروع حقاً لا يفتق عليه طريق اكتساب الخيرات وخيل المسادات من غير عود اشم عليه في ذلك عليه تقدير الترك فانما  
 يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يتجوز الوقت بمقتضى فلا اى فلا يصح التبيين ليعنى كان الموجب الاصل  
 في هذا اليوم هو النقل مقابل لصوم القضاء والكفارة كان محتملاً فاذا انضم صوم ذلك اليوم فقد تعرف فيما وجهه بالاسباب لا فيما  
 هو من الشرع وهو احتمال الوقت عموم القضاء والكفارة اذ لو نظر اثره في ذلك صار كالعبد الذي لا يشروع الذي ليس بحقه من قبل  
 نفسه وذلك لا يصح كمن يلهو عليه سجدة السهو يدبر قطع الصلوة لاكمل ما دونه فيه لانه تبديل للشرع فكلنا ما ولا يقال التبيين جعل  
 بفعله لكن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولا جبه الا التزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه  
 لانا نقول انه متضمن على التعمير فيما جوحى العبد دون غيره فلا يتعدى الى غيره حقه فان قيل لما لم يتعدى الى حقه لانه الوقت محتملاً  
 لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التبيين ولا يتادى بطلان النية ونية النقل كالنظر المضيئ لان صحة بهاتين التبيينين من  
 ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد فكلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومتممة به واصل المشروع فيه صوم النقل الذي  
 صار واجباً بالنذر وهو واحد فيتصرف مطلق النية ونية النقل اليه بخلاف النظر المضيئ فان تعيين الوقت للموجب حصل العارض هو  
 التقصير في الاداء الى زمان التحسين فحصل عدمه في حق سقوط التبيين للواجب في حال التوسع كما مر به واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله  
 ومن غير التبيين ان كان يومهم ان الوقت سبب في هذا التمهيد واسم اشارة الى النوع الثاني الذي جعل لوقت مياراً له وسبباً لوجوبه لكنه  
 ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على عرف فكان ايراد في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث  
 اى من انواع المقيد الوقت الوقت بوقت مشكل تيسره وتعيينه وهو كج فان في وقته اشكالاً من وجهين احدهما بالنية الى سنة واحدة  
 فان كج عبادة يتادى بل كان معلومة فلا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في  
 سنة واحدة الاحتمال واحدة فيشبه وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى سنين العرفان كج فمن العروة وقته اشهر



في سنة الأولى تبين على وجه التبيين من لاداء وبقاها اشراج من التبيين التي كانت في وقت من الالاء وذاك محتمل في وقت  
 وكان اشراجا كذا ذكره شمس الامنة وكذا ذكره في الاشراج في شرح التوفيق فقال وقت الحج وقت مبين من لاداء وذاك محتمل في وقت  
 انه اذا اشراج من هذا الوقت المعلوم لظنه في السنة وذاك الاشكال في اوائه فانه ان كان اشراجا وان مات تحقق العوا  
 فسيما في اشراجا وكذا في التوفيق العوا وهو اشراج ثم اليوسف رحمه الله اشراجا في التبيين وقال في اشراجا من العام الاول  
 الالاء كذا وقت الصلوة للصلاة حتى لو اخرجه يا ثم وعنده محمد بن عبد الله وهو به بطريق التوسع حتى لا يتبين اشراجا من العام الاول لاداء  
 ويؤخره التاخير الى العام الثاني والثالث يشترط ان لا يكون من العام فان قيل لما ثبت ان وقت التبيين عند اليوسف رحمه الله  
 لم يكن مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد بن عبد الله في الاشكال عند كوقت الصلاة قلنا انما حكم اليوسف رحمه الله  
 بالتبيين على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه القاطع جهة التوسع بالكلية فانه لو اورك العام الثاني  
 حازا واووه فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اداءه لا يقتضيه بالاتفاق وانما قال محمد بن عبد الله بالتوسع نظر الى ظاهر الاحوال لانه لا يتصل  
 التبيين عنده بليل الى لومات قبل وراك الاشراج من العام الثاني كان اشراجا من العام الاول متعينه لاداء عنده فيثبت ان الاشكال  
 لم يزل باقاه ثم انه لو اخره ومات قبل وراك السنة الثانية يا ثم بالاتفاق آمنة الى يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد بن عبد الله  
 فلان التاخير كان بشرط عدم الغزوات وقد فوت فيا ثم استدلل محمد بن عبد الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد فوت  
 في سنة ست منها فلما ان التاخير جائز وان الحج فكل من العمر فكان جميع العمر وقت اوائه الالاء لا يتاوى في كل عام السنة وقت  
 خاص هو اشراجا فيكون وقت فوا من افراد اشراجا لا اشراجا من بده العام بعينها واما من سنة تحفة الالاء فيهم اواك الوقت  
 لنداء وانما ثبتت الهجرة بعارض الموت فزجنا بحياة عليه لان ما كان فاما فظا بهر فقاؤه الى ان ينل منى وفيه شك فلم يعتبر واذ كان  
 كذلك لا يتبين الا بتعيينه فعلا الصوم القضاء فانه موقت بالعمدة وقت اوائه الشهر وكن الالاء لكان وقت اشراجا وون في  
 السنة ومع هذا لا يتبين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واصل اليوسف رحمه الله بان اشراجا من السنة الاولى في حق الخاطبة  
 احال وقت فيحرم به عليه التاخير عن كمان في الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشراجا من عمره لامن جميع الدهر والاشراجا  
 من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشراجا المتصلة بعمره يقينا والتي لم تكن بعمره متصلة بعمره فلا تصير وقت حجة الالاء الاتصال  
 ذلك شكوك والافصال في الاحوال ثابت فلا يرفع بالشك على اعتبار الانفصال للسبق وقت كحجة غير الوقت انما هو فيكون التاخير  
 عنه تفويتا كتاخير الصلوة عن اخر وقتها فلذلك تبين العام الاول لاداء وهو معنى قوله تبين عليه الالاء في اشراجا من العام  
 الاول متبنا واما من الغزوات فتتقدم ان وقت الحج يفوت للحال بحجة يوم عرفة فلا يرجع عودا الالاء بعيش الى العام التالي  
 وفيه شك لان العيش الى سنة ليس باج من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرفع حكم الغزوات بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث  
 يجوز ما حره لان الغزوات فيه بالموت والموت ثابت للحال والموت محتمل فلا يرفع الغزوات بالثابت بها فالفوت بمقتضى الوقت  
 فلا يرفع بالثابت وهو العيش الى السنة التالية بخلاف تافير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة ناور علم بعيد تفويتا فاما تافير  
 النبي صلى الله عليه وسلم كان بعد وفاته في حروب وغيره على ان التاخير انما هو من الغزوات وذلك بالشك في العيش وقد ارفع ذلك في حقه  
 فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يدين امره الذي هو احادير كان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما رفع



الشك في صحة التبع الوقت وصار كما دل وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه  
 محمد رحمه الله من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره في الكتاب وماتته الكتب بشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن  
 بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب عليّ حج واريد ان اؤخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة فعلى بل يحل لي  
 التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يثبت بالموثوق الذي ليس اليه وان قلنا لا لم يثبت فهو على خلاف مذهبه فان قلنا  
 ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علمك انك سحيق فلك التاخير فيقول  
 وما يدريه ماذا في علم الله فما فتوكم في حق الجاهل فلا بد من الاجم بالتحليل والتحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات  
 كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاثم بنفس التاخير وان لم يست كما هو مذهب ابى يوسف رحمه الله كذا اذكر بعض المحققين  
 في اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكراخي في اثبات الاسرار ان الحج يجب سوا  
 يحل فيه التاخير الا اذا قلب على ظنة انه اذا اخرجت فموت نعم ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله ما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت  
 فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امادات لشبه قلبه بان لو اخرجت لم يحل له التاخير ويصير تنقيحا عليه لقيام الدليل فان لم  
 بدليل القلب واجب عند عدم الادلة فقلنا قوله قطعه ذلك في حق الماتم لا غير يعني ظهر اثر تعين الاثر من العام الاول للاداء في التيمم  
 او ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير حق لو اتي بالحج في العام الثاني او الثالث كان اداءه بالاتفاق لا قضاء لان  
 تعين اشرار الحج من العام الاول ثبت ضرورة التفرغ عن الفوات وبادراك الاثر من العام الثاني في وقع الامر  
 من الفوات فسقط عام الاول ونقبت من الثاني لا داعي وكذا الحكم في كل عام فلا يلزم اثر التيمم في صغر  
 الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النقل حتى لو نوى حجة النقل من عليه حجة الاسلام ووقع عن النقل في حجة الاسلام  
 عندنا لان هذا الوقت في نفسه قابل للنقل كما هو قابل للعرض ولهذا صح الاداء بالحج النقل فيه من يجر حجة الاسلام بالاتفاق الا  
 انما يمكننا تعيينه للعرض في حق ضرورة التجوز من الفوات فلا يظهر هذا التعيين في حق المنع عن صحة النقل كما خروفت الصلوة  
 لما تعين للعرض في حق ضرورة التاخير لا في المنع من صحة صلوة اخرى وقال الشافعي رحمه الله بغيرية النقل ويقتض عن  
 حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النقل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكبر وان العقاب على تركه  
 بعد التمكن من اداؤه مستحق عليه من السفه والسفه عندى استحقى اعجز في امر الدنيا مسياتة لماله ففي امر الدين اولى فحبل نية النقل  
 منه لغوا تحقيقا لنية الحج ويقتضى اصل نية الحج وبنياد من فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة واجبا لا يتاوى الا من  
 اختياره فلو حج من النقل وجعل حجة واقعا من الفرض مع ان نية النقل عراض من الفرض ما بلغ من ترك اصل النية لكان موقفا  
 لفرض من من خيره اختيار فكان القول باطلا واعتبرت تمامه في الكثرة قوله وجوزة عند الاطلاق الى اخره جواب عما يقال  
 لما لم يظهر التيسير في حق النقل حتى يتجروا وما كان مشروعا مستقدا فيجب ان يشترط التيسير في النية فلا يتاوى الواجب  
 بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت لان التاوى بمطلق النية من من وراء اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في جواب  
 ما ذهب اليه من عدم اطلاق النية بدلالة تيسير من المودى لان التعيين ساقط لان الفاها من مال المسلم الذي وجب عليه  
 حجة الاسلام انه لا يمكنه المشاق الكثيرة ولا يمكنه الحج النقل فصارت الفرض تعيينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وانظر



مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر مرصدا انفسه بالتسليم في الحال لان له لالة لا تقاوم الصريح كقصد البلد يتعين في عقود المعاوضة  
 به لالة الحال وهي تيسر الامانة وتطل عند التصريح بذكر نقد بله اخر بخلاف صوم الشهر فانه يتعين لا يخرج امره لا يوجب شيئا ولا يثبت  
 فصل في حكم الواجب بالامر وهو اي الواجب بالامر فاما ان داره وقضاء الاداء ينقسم الى واحد محض الام الذي له شبه القضاة والمضار  
 منه ينقسم الى كمال والى قاصر والقضاة ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاولاوية تنقسم الى القضاء  
 بشئ معقول والى القضاء بشئ غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضاء الفأقية بجاجة والى كماله كقضاء سائر الامور  
 فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر  
 بهذا الاعتبار والى لكل شارة في الكتاب سعة استوفى قوله اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه للسببية ويحتمل  
 بالواجب والى تسليم بالتسليم والتسليم في سببه للواجب وفي مستحقه للواجب اي التسليم اي الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في  
 الذمة بالسبب الواجب له كالوقت للصلاة والشئ للمعصوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وهذا  
 التعريف يشتمل تسليم الوقت في وقته كالصلاة والصوم وتسليم غير الوقت كالزكاة وصدة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم  
 عين الواجب وهو كلف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شتمل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفويضها اخذ كقول  
 به فخرج الذمة عن ذلك الواجب كانه مينة لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به  
 تسليم عين الواجب لا تمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب  
 يختلف باختلاف الاسباب وكذا لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاء وهو اسقاط الواجب بشئ  
 من عنده هو حقه الباد يتعلو بالاستقاط اي القضاة واسقاط ما وجب في الذمة بسببه بشئ من عنده اي تسليم مثل الواجب  
 من عند المالك هو حقه اي ذلك المثل حق المالك واحترز بقوله من عنده من مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد  
 فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المائنة ثابتة بين الفاتيت وبين ما يصفه اليه لان ذلك ليس من عنده بل يجوز ان يغير  
 ولهذا اكد بقوله وهو حقه لان للمتوهم ان يتوهم اسقاط الدين يعرف ما هم الودعية اليه يكون قضاة حقه لانه اسقاط يشتمل  
 من عنده فذمه بقوله هو حقه اي المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحفزة هذا حقيقة كل واحد منهما في اصطلاح  
 الشارع ويدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها تنزل في تسليم مقلد الكعبة حين اخذوا بنحو  
 عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلم الى بنى العباس ثم انما النجدة فلما نزل رعه الى عثمان فركبوا ان لا يادوا تسليم عين الواجب  
 وقوله عليه السلام ما اوتاكم فضلا وما فاكم فاقضوا وقوله عليه السلام للنجدة اريت لو كان على ابيك دين فقضيت لكان قبلك منك  
 الحديث فعمل انه مستعمل في تسليم المثل بعد ثبوت الاصل فاما الاستعمال القضاة في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتهم فامسكوا  
 اوتيم وقوله عز وجل فاذا قضيتهم فامسكوا اي اوتيت بدليل ان محبة لا تقتضي استعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال اوتى  
 فكانت ذمته اي قضاة لان اداء حقيقة الدين مستند بل له يكون تقضى باشا لما لا باعيا لها على ما عرف وكما يقال نويت ان اؤدى  
 طهر الاسر الى قضي لان اداء طهر الاسر مبدء مضمون محال فمن باب الجواز فان في القضاء معنى التسليم وفي الاداء معنى الاستقاط فيجوز  
 استعمال لحدى العبارتين في الاخرى اليها تشير في التوفيق قوله واختلف للشيخ اي شانهما وجه الكثر واللام بل لا ضافة في

اداء القضاء



ان القضاء واجب بنحو مخصوص يسمى بنحو قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء ايضا ان  
الى الامر لا الى السبب ولا يثبت بالسبب لانفسه الموجب وان شئت اجبت السبب كما اجمعه الشيخ فقلت يجب القضاء بالاجب الاول  
سواء كان الموجب نصا او غيره وقيل معنى قوله بنحو مخصوص اي غير سبب الاداء عرف بالنفس انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول  
ما ذكره في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او  
بامر مبتدأ وقال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بالامر مبتدأ وهكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه والماحصل ان وجوب  
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عندنا في الامام ابي زيد وشمس المأجدة وفخر الاسلام المصنف في الحج وغيرهم في  
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا ومدراسا لاسلام ابي اليسر صاحب  
الميزان لا يجب بالامر الاول بل امر اخر اذ دليل خرد هو مذهب عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المعتزلة والحنابلة في  
القضاء مثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن له ايجابه الا بنحو جديد بالاتفاق اصح من قال بانه يجب بالامر مبتدأ بان  
الواجب بالامر الاول والعبادة ولا يدخل للامري في معرفتها وانما يعرف بالنفس فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة  
مقتداه في العبادة ضرورة توقفه على الامر اذ العبادة بمنسوبة بانها فعل باق في المراسل واما التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك  
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر من قال بغيره اهل كذا اليوم فحجته لا يتناول هذا الامر ما عداه يوم فحجته  
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول ذلك الامر كان الفعل  
بعدا لوقت وقيل سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يتحقق ان يكون الفعل مصلوفا في وقت غير ذلك كانت الصلوة مخصوصة باو  
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندينه انه يتناول من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكن نقول المأمور به لما فات  
يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما يتحقق العبادة لا نقول من شرط ايجابها للضمان للمأثمة ولا يدخل للامري في مقادير  
العبادات وهياتها فلا يمكن اثبات المأثمة فيها بالامري وكيف يمكن ذلك والاداء مشتق من الفعل وامر از فضيلة الوقت ولهذا  
لم يجوز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت ولهذا لم يجوز قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاتته صوم  
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول  
توقف على دليل اخر ضرورة واجح من قال بانه يجب بالامر الاول لقياس وهو ان اشروع وهو لوجوب القضاء في الصوم والصلوة  
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام  
عن صلوة او نسيها فليصلها او ذكرها فان ذلك وقتا وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به قهرا انه ان الاداء  
قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز  
ولم يوجد لكل فقه كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهرا وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا ببقين ولا دلالة لانه لم يشهد  
الاخر في الوقت هو بنفسه لا يصح سقطا لان ترك الاستئذان تهرج بخرج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون سقطا بل هو بغيره  
من العدة وانما يصح الخروج سقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على العمل والعبادة  
لوجود منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بغير العجز فيسقط عنه استدراك مشرف الوقت الى الاثم ان فعل التقويت والى عدم التوا







ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يتكف شهر رمضان فصامه ولم يتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر  
 في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه يومه فلا يمكن ايجاب القضاء بالصوم لانه لا اعتكاف  
 الا بالصوم ولا ايجاب الصوم لانه يزيد على التزمه فوجب ان يبطل كما ذهب اليه المحسن بن زليخه والبوليوسف في رواية عنه  
 وحيث لم يبطل وجب القضاء مقصودا باتفاق بين معانيه في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فكان  
 انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول هو تكفي نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الاشئ تاريخ له كإيجاب  
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الجواب الا بسبب كوجوبه تعالى لانه امتنع ايجاب الصوم به ههنا  
 لعار من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذا الشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصد كالتطهارة ولهذا لم يجمع نذر  
 بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو مظهر يجوز لان يصلي المنذور بتلك التطهارة فلما انفصل لا فائدة  
 عن صوم الوقت بان صام ولم يتكف في مطلق الاعتكاف واجبا في ذمة بذلك السبب صار ذلك لنذر منبذ لانه نذر مطلق  
 عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان  
 يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انقضى وضوءه ونزله التوضي فيمنع لاداء المنذور بذلك  
 السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله فاشترط اى شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل وهو ان يجب مقصودا بالانذار  
 الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف  
 جميعا يخرج عن العدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كلما نص عليه في النجاس واصول الفقه للشمس  
 الائمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت فينبغي ان لا يتبادر الى الواجب  
 بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول متناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف في يجوز  
 ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لا اتصال بصوم لشرفه فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال  
 لبقاء النكاح فيجوز لبقاء احدهما العلمتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتبادر الى ايجاب اخر حتى لو تضمن هذا الاعتكاف في  
 الرضوان القابل للجموع عن العدة عندنا خلافا لفرجه السد لان الصوم وان كان شرط لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة  
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجاب لا يتبادر الى ايجاب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان  
 لا يتبادر الى الصوم رمضان لما قلنا بجلا ما اذا نذر المتطهر بالصلاة فانقضى وضوءه ثم توضا للصلاة اخرى حيث يجوز لاداء  
 المنذور به تلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو شرط محض فكان التوضي للمنذور ولو اوجب اخر سواه في  
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتبادر الى طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اى لا مضافا الى كل ما يوجب ذلك  
 بوصفه اى مع وصفه او طبقا بوصفه على اوجه الذي شرع مثل اداء الصلاة بجماعة يعني من ادلهما الى اخره لان هذه الصلاة  
 تقرر عليها عقوبات من الواجبات والسنن فيكون الاداء كما اذا اداءه عن الاستقصاء وبشدة الرعاية وفيما ذلك وهذا  
 في الصلاة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانما خرج فلما فيها لا تسن الجماعة فيه مثل الوتر في غير  
 رمضان والتوافل المطلقة على قول مرجع العمل في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كما لا يصح الزائدة قوله فافعل



المنفرد أي اداء المنفرد في الوقت فاداءه في وقت عدم وصفه الموقوف فيه شرعا وهو الجحامة لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة  
المنفرد بسبع وعشرين درجة كما لفظ به الجرحي الثاني ان الجرحي وجوبه دون شرعية ما قط عن المنفرد والجرحي منعه كما  
سنة الصلوة التي يجزى بالقرآن فيها بديل وجوب سجدة السهو تركه فكان سقوط وجوبه بديل المقصود فان قيل ينبغي ان يكون اداء  
المنفرد كاملا ما تفسد لانه لو اجب بالام والجماعة لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل منه لان تركه يوجب  
النقصان لمن امر بالاداء بهم فليحذر اداءه كما علم لانه هو الواجب بالامر ولو ادعى درهما جيدا يكون اكمل من ان يكون  
الاداء الاول ناقصا فكذا ينبغي قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب بكانت واقعة في الامر الذي ثبتت بمثل الواجبات  
فكان تركها موجبا للنقصان كترك الغاشية وترك قسم السورة اليها قوله وتعلل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي يدر ك اول  
الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان تام خلف الامام ثم انبت بعد فراغه او احدث خلفه فالعزب للصلاة فاته الباقي اداء  
باعتبار بقا الوقت يشبه القضاء باعتبار قوات التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وقد صح اجتماعهما في فعل واحد مع تخافهما  
لاختلاف العبرة وانما حصل ضللا اداء شبه القضاء ولم يكتف بالتباعد اصل الفصل مودى وباعتبار الوصف فافهم الوصف مع فلا اعتبار  
بمنه الاداء قلنا اذا حدث الرجل امرأة خلف الامام فتوضا وقد فرغ الامام فاذت في حال اداء ما فاتتها فسدت صلوة الرجل  
لان اللاحق في الحكم خلف الامام مع لا يلزمه القراءة وسجدة السهو فتصح الشك بينهما تحريمه واداءه فكانت محاذاتها اياه في هذه الحالة  
كمن اذنتها في حال الاداء قبل الحدث بخلاف ما اذا سبقا بعض الصلوة فحاذت قضاء ما سبقا به حيث لا تصد صلواته لان المسبق  
في حكم المنفرد حتى لو سجدة السهو والقراءة فلا تصح الشك التي هي شرط المماثلة بينهما في الاداء فلا يفسد ولا اعتبار شبه القضاء  
بقنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقا الوقت سنة لو اقبلت مسافرا في وقت فسقة الحدث اذ انما حتى  
فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او دخل مصره للصلاة واداء الوقت باقى لا يتغير فرضه الى الاربع منذ اخلها فانه فرضه  
لان اللاحق مع كونه مقفرا ان شئنا فانه سنة الامام لان الشريعة يجوز ادائه بعد فراغ الامام اذ اقامته الاداء  
بعد وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام واداءه هو تفسير القضاء فان سناه ان يردى شيا بمثل ما وجب  
عليه قبل ذلك قصد اللاحق بمنزلة الفاسد الحقيقية بعد الوقت فلا يورثه فعله نية الاقامة بخلاف ما اذا وجد المنبر  
منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجب له لان الامام اذا  
فرغ صارت صلواته بحيث لا يورث فيها الغير لوجه فكذا ما جنى عليها واداء اللاحق لان التبع لا يفارح الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ  
فصلواته قابلية للتغير بالمغير لبقاء الوقت فلذا صلوة التبع فاذا وجد غير من هذه الحالة لم يورث الامام به بخلاف السجود حيث يتغير فرضه  
بالمغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام عن صلواته لانه منفرد مودى شيا عليه في الحال ليس في فله شبه القضاء حيث لم يقوم  
الاداء مع الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في فعله كما لو كان منفردا تحريمه واداءه وتسمية الشرع فعله قضاء بقوله عليه السلام فاتكم  
فا قطعوا ليس على سبيل الحقيقة بل على طريق المجاز ما فيه من انما الواجب وباعتبار حال الامام واليه يشير قوله وما فاتكم فاقضوا  
انما تجمله موديا باعتبار حال نفسه ويؤيده ما ذكره في صحيح البخاري وما فاتكم فاقضوا قوله والقضاء نوعان اي القضاء الذي لا يرفع ما  
فاما القضاء الذي خالطه معنى الاداء فقسم اخر والقضاء بالنظر الى كون المثل معقولا او غير معقول نوعان فليس فيه جميع قسامه







المعنى و علم ان المتأخرين من أصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عاصمهم للامر ثواب النفقة وليست الواجب عن الامر فاما ان يقع عن الامر  
 ولورواجه من محرمه الشران الحج عبارة بدنية ولا تجزى النيابة في الجدييات ولكن له ثواب الاتفاق لانه فعله في ثبات عليه وانما يقطع  
 الحج عن الامر بقائه الاتفاق الذي هو سبب الحج مقام السبب وهو الحج اوفاقا للاتفاق البجرد مقام الاتفاق والحج عند العجز عن اداء الحج دليل  
 عليه انه يشترط النيابة ان يحب لصحة الافعال حتى لو اوردنيما لا يجوز لو كان الفعل ينتقل الى الامر بشرط الاستئذان لا يقتضي ثواب لصحة الامر  
 كما في الزكاة وانما لا يسقط الفرض عن المأمور بهذه الافعال لان الفرض لا يتبادر الى النيابة الفرض او بطلت نيته ولم يوجد  
 وانما وجد نيته عن الامر وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط: هو ظاهر المذهب له ان طواهر الاخبار  
 في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال للسائلة حجي عن ابيك واعتمرى وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اني ابيت في الحج فمخروني  
 بان ارجع عنه فقال نعم وحديث الشعبي في هذا الباب مشهور قد ان اهل الحج يقع من عجز عنه وهذا يشترط نيته الحج عند ولو نوى الحج لنفسه  
 يصير منها ما يؤمنه ان الواجب عليه الفعل لا للاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يفتق عن ما لا يسقط عنه الفرض: لو انفق في الطريق  
 ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل فثبت بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني  
 لان الفعل في نفسه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفعل غير معقول مع لو انها معقولة  
 ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلاً لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم كصوم لشقة واتعاب لنفس في الفعل الثاني كصومها في الفعل  
 الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلاً لفعل نفسه الا يردى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يحزن ان يقضى الابن صلوة  
 ابيه ولا صيامه بامر وبغير امره ولو كانت اشلية معقولة يشترطها لبيها بزيادة بالقياس كما في المندوبية قوله لكنه يتحمل الى  
 اخره جواب ما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند الياس غير معقول المعنى فكيف اوجبت الفدية في الصلوة بلا نفس لوجوبها قياساً على الصلوة  
 من غير مشي ينيل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اي لا يقتضي المماثلة بين الصوم والفدية كما هو ظاهر فلا يمكن اطلاق غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه  
 اسي لكن الفدية على تأويل الفداء ولكن ايجاب الفدية ولكن بنفس الموجب للفدية يتحمل ان يكون معلوه بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا  
 لا نعلق عليه لتصور عقلنا عن ركه وعلوه نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تتعلق بوجوبها ولا لادائها بل بالقيام  
 منه اسي من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة بواسطة قهر نفس على ما يعرف بعد فاذ واجب تدارك  
 الصوم بالفدية عند عجزه فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ فخر الاسلام في شرح التلويح وانا اقام شرع الفدية: تمام الصوم ثبت ثمانية  
 شرعاً بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيكون الفدية مثلاً للصلوة لان مثل الشيء مثل مثله كما هو مشهور ويحكم  
 ان لا يكون معلولاً بل يكون امراً تعدياً محضاً فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضته الاحتمال الثاني اياه لكن امرنا بالفدية بناء على الوجه  
 الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق التعمق فابن كان هذا الحكم في صلوة مشروعة صام مودعي والافليس جاس لانه حينئذ يكون براء  
 مبته يصلح ما جبال لبيات ورجونا بقول من الله اسي يجوز في صلوة من الله تعالى فعلاً فان يقول في جميع الصور مرجو فيه مقطوع به  
 وقمار يد من القول يجوز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امر حتى يرضع المشهور موضع اسي لا يجوز صلوته وقال محمد رحمه الله  
 في الزوائد في هذا الكبر بجزء انشاء الله تعالى كما قال كذلك في تدارك الصوم فيما اذا تلوع به الوارث بان الله من يبيد الصوم من غير  
 قضاء ولا يصح بالفدية فثبت ان ايجاب الفدية في صلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتاً بالقياس: احتاج الى الاحتياط لا التمسك



كما في سائر الاحكام التي ثبتت بالقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او ايام من ينم ان ثبت الحكم فيها لانه وان كان غير معقول لم يثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص لما روي في الجمع وان كان غير معقول لم يثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص لما روي في الجمع وان كان غير معقول لم يثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص لما روي في الجمع







ان الله تعالى قبل صدقك ورو عليك حديقك وان عايشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله عليه السلام والبرقة تهب فخرجت فبسطت يدها  
 فخرجت اذ من ادم بيت فقال عليه السلام ارمي برمتي فيها ثم قال لبي ولكن ذلك لم تصدق به على بريرة وانت لا تامل الصدقة فقال  
 عليه السلام هو عليها صدقة ولنا ذرية تجعل اختلافات بسبب بمنزلة اختلاف معين ولا يقال يصح هذا وصدقة لا تقل شئنا شتم وسليم  
 لاننا نقول انها كانت مولاة عائشة فخرجت من بني تيم لا من بني تيم كيت وكان ذلك تصديق تظن عابد ليل كونه لما وعده محقة بالنبي  
 عليه السلام ولان بتفصيل الوصف في غير حكم معين حسا وشرعا كالحجر اذا تحللت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى  
 عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى اهل وقد تغير قبل الملك حل تصرف للبائع الى الحرمة وحرمة المشتري الى اهل ايضا فيكون ان يميل  
 معين يا ضياع بمنزلة شئ اخر واذا ثبت هذا كان تسليم من الزوج اذ مال من عنده مكان ما تحقق عليه فكان شئها بالقبض ومن هذا  
 الوجه فلا اعتبار على الاداء فلا يملك الزوج ان يبيعه اياها ويخرج المراجعة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد لما اعتبر رجعة عنها  
 قلنا للثبوت الملك للمراة قبل التسليم القضاة قد اعتمدوا في انهم غايتها في تنفيذ اعتقاد الزوج ونقصا في من الكتابه وبيع  
 ورجعته وغيره لانه حلو قبل التسليم لقضاة فكانت منه تصرفات صافية عليها فتنفذ قوله وضمن ان يصب قلنا بئس قول لما كونه  
 قضاة فلانه استقاط الواجب وهو ان يبيع بئس من عنده انما كونه بئس مقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو مثل صورة وضم  
 كما في المثليات او قاصدا وهو المثل في القيمة زوائد القيمة والمماثلة بين الفاتية وبين كل واحد منهما مكرمة بالعقل الا ان الاداء  
 وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان اتمامه واجب بطريق الجبر فان لم يصب فوت على المقصود منه بصورة والمعنى خارج  
 اتمام ان يتداركه باءاد مال من عنده هو مثل لما فوت عليه ردة ومعنى كالمخطئة للمخطئة حتى يقوم مقام المقصود من كل وجه فكان  
 على المثل معنى حتى لو ادعى القيمة في غصب المثل مع القدرة على المثل كامل بان يوجد في الاسواق لا يغير المالك على القبول غاية  
 محقة في الصورة عند الامكان كما لو ادعى المثل المثل الكامل مع القدرة على رده بعين فاذا عجز عن المثل الكامل فيستدعي المالك على قبول  
 اقاصم بصورة قوله وضمن بنفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطأ قضاة بئس غير مقول على مقابلة الفدية في الصوم لان المماثلة  
 لا تقبل بين الفاتية والمال بصورة وهو ظاهر ولا معنى لان المالك يمتثل والمال ملوك بمتنزل فلاتيها ثلثان ولان المال حصل  
 مثل المال اخري بصورة تيسا ويهانه قدر المماثلة لا غير وهذا المتفليس بال فكان طريق المماثلة بينها منسبة اذ لان المثل بين  
 مباداة من قيمة الشئ اى قدر المماثلة بالدرهم او الدنانير اذا لم يكن الشئ بالمال يمكن له قيمة كذا في الاسر واذ تزوج امرأة على عبد  
 لغيره صحت تسميته عند اخلاق الشافعي حصة الله ووجب الوصل فان اباها بعين اجبرت على القبول لانه ادعى عين الواجب  
 وان اباها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كاتيم قيمة الشئ قضاة له لا حاله او بتسليم مثل الواجب ولكن العيب بهنا  
 لما كان جهولا باعتبار الوصف لا يملكه تسليمه قبل التعيين الا بالتقويم فمادت بقيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهنذا الاعتبار  
 مثل تسليم العبد الذي يحكم به فكان تسليمه من هذا الوجه اذ لا قضاة لان القضاة خلت عن الاداء فيشيب بعد ثبوت الاصل  
 لا قبله فمادت بقيمة مثل المسمى في الوجوب لانها مادت اصلا في الايفاء اعتبارا او العبد اصل تسمية  
 فمادت وجب بالعقد احد الشمين فيخرج الزوج ويخرج المراجعة على قبول القيمة كما يحكم على قبول المسمى وهو العبد الوصل بخلاف العبد  
 المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته مقضاة فالصا فلا يعتبر عند انتدرة



على الاصل فان قيل فلي ما ذكرتم يصير كانه تزودها على عبدا وقيته وذلك يوجب فساد التسمية فيب مهر مثل اذن كما قال في  
رحمة الله الاية هي انه لو عين العبد فقال تزودك على هذا العبد اذ قيمته لم يصح التسمية فتد جهالة العبد او لم قلنا انما يفتيد  
التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبدا وقيته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجبوتة لانها وراهم مختلفات العبد  
لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقولين فصار مكانه عبدا وراهم فيفسد لجهالة فاما اذا قال على عبدا فقد صحت التسمية لان جهالة  
لا يمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سألنا فيه لكتبتها اعتبر بنا على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الاصر فتبها فاما  
كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جازا ان ثبت كما اذا تزودها على عبدا بعينه فاستحق او بل ك فان بقيته يجب مهر او نصف المهر  
قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله ثم الشروع فزق الى اخره اختلفت الامة في جواز  
التكليف بالمتنوع وهو المسمى بتكليف بالاطلاق فقال صاحبنا رحمه الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقات لا شرعية  
انه جائز عقلا وختلفوا في وقوعه والاصح عدم وقوعه والاختلاف فيما هو متنع لانه كما يجمع بين الضدين والعقدين بين شعرتين  
فاما تكليف ما هو متنع لغيره كايان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم  
فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه تعالى لقرون في عباده وما يكتفي فيجوز  
سواء اطاق العبد او لم يطق وهذا لان امتناع التكليف اما ان كالاستحالة في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور  
الامر من الله تعالى بالمتنع للعبدا ولا طلبة الا في لان اتيح انما يكون باختيار عدم حصول الغرض والقديم منفر عن الغرض  
وتمسك اصحابنا رحمه الله بان التكليف العاجز عن الفعل بذلك بفعل بعد سقيا في الشايد كالتكليف الا على بالنذر فليكون نسبة  
الى الحكيم جل جلاله حقيقة ان حكمته التكليف هي الا ابتداء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيشأب عليه او يتركه  
باختياره فيجاءت عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى  
الا ابتداء وباقي الكلام يعرف في علم الكلام فثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي ادنى ما يمكن به العبد من اداء المزمع منه ط  
في جوب ادا كل ما ثبت بامر بطريق ممكن او بطريق افضل بدنيا كان المأمور به ماليا للاختر من الجبر عن التكليف باليس في الوتر  
ثم هذه القدرة شرط لوجوب الاداء دون وجوب الفعل حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت  
وجوبه بقضاء الامان هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لعمدة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء  
يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا اخر وقد يتحقق لوجود القدرة في ابتداء  
التكليف فلا يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضاء  
بقاؤه ذلك الوجوب وبقاؤه الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط  
للوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطاً لغيره كالشهود في النكاح شرطاً لابتدائه دون بقاءه ولا يلزم منه  
تكاليف ما ليس في الوتر لانه بقاؤه التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكلف ابتداء في فلهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه  
ان في نفس الاخيرة من العرطة منه تمامك ما فات من الصلوات والعيادات وطج وغير ذلك وقد يتقنا انه ليس بقادر على تداركها  
ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كاجزاء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلقه ولا خلف



للقضاء علم يمتد بغيره قد بقيت القوات عليه فلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاته صلوات في احواله فقتضاه في الرض قاعد  
او موباهاد مضطجها حيث يخرج به عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج من العهدة لان اقيام والمركوع والسجود كانت  
واجبة ولم يات بها الا نقول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان بشرط في الاداء اصل القدرة التي يكفيه من الاداء والقائما او قاعدا  
لا قدرة كيفية فظهر بهذا ان استطاعة على القيام كانت شرطاً في الابتداء بل شرطاً ذلك كونه قادراً على القيام لا ان يكون القدرة  
على القيام مشروطة في الصلوة الا يرد على انه لو كان مريضاً في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشرط هو مطلق القدرة  
لا القدرة المكنية كذا في بعض الشرح وليس بمتفق والمحصل ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة وان كانت للثبوت ابتداء بدون القدرة  
فيظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر زماناً ثم لما فيه من القوات بتأخيرها عن ادائها لم يكن القدرة موجودة أصلاً لم ياتم فاداء  
قدره على الحج مثلاً بملك الرز والدا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يمتحج ولم يقدر ربيعاً يؤاخذ به يوم القيمة وان لم يكن له  
قدرة عليها أصلاً لم يؤاخذ به وهذا اذا لم يكن الفعل حاله بقاء مطلوباً منه فاذا كان مطلوباً فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون  
القدرة لا يجوز الا يرد على ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حاله فعل فوجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت  
عليه في حالة الصلوة قائماً يقضيها في حالة المرض مضطجها ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجها يقضيها في حالة  
صلوة قائماً لا مضطجها فلم لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظوراً اليها في ذلك كمان الجواب على العكس يؤيده ما ذكر  
في الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لا ابتداء وجود الاداء ويشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان  
الله تعالى لم يكلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالخرج كثيراً من حقوقه والماد حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة  
المشروطة للماد وقت الفعل ايضاً الا ترى انما يشترط القدرة على التوجه الى الماد حين البقاء ثمرة وقيام القدرة على اداء الصلوة  
قائماً حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الخلق من علماء هذه فحينئذ كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان  
الاداء اذا كان مطلوباً بنفسه اشترط فيه القدرة لم يمتحج في سلامته الا لا ت حقيقة ان كان مطلوباً لغيره يشترط فيه نفس التوجه لا غير  
ما شئ منه فكذلك القضاء اذا كان الفعل منه مقصوداً يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصوداً يشترط فيه التوجه ايضاً حتى لا ينسب  
الاخير انما يمتدح عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والهيئات المتعددة بناء على توهم الاستعداد ليطهر اثره في المواخذة  
كما ان وجوب الاداء ثبت في البحر الاخير من الوقت بناء على توهم ليطهر اثره في القضاء الا يرد على ان الاداء انما يفوت مضموماً  
اذا كان قادراً على الشئ حتى لو عجز عن الشئ سقط فضل الوقت فلم يكن القدرة شرطاً في القضاء لما سقط بالعجز الا ان  
ما وجب بالقدرة المكنية يبقى بعد فوات تلك القدرة تنويع حدوث القدرة فان تحقق التوجه وجب الفعل والظاهر اثره في المواخذة  
في الدار الاخرة قوله والشرط كونه اي كون القدرة على تأديله المذكور او كون ما يتمكن به من الاداء متوهم الوجوب لان  
حقيقة القدرة التي يبنى التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقاً على الفعل  
فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرات الحقيقية بها عند ارادة الفعل عبادة  
ثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقتها ولهذا اي ولان بشرط هو التوجه قلنا اذا بلغ العصبى او اسلم الكافر وافاق الجحيم  
اولهم من الحاض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عند استحسانا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقاء على الضرر



حقيقة لقوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم مشهده ولا وجه لا اعتبار احتمال حدوث القدرة بابتداء الوقت  
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطاً للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال  
القدرة على الصوم للشيوخ الغافق واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمرضى والمرض والزمانة واحتمال الابصار للمكفوفين  
بعدم الابصار والاعى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطاً للتكليف وهذا اولى وجه الاستحسان ان سبب الوجوب  
في وجوبه من الوقت قد وجب في حق الابل ثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمقتضى شيء آخر وشرط وجوب الاداء هو توهم القدرة  
سواء كان في ذلك ان يطالب منه في ذلك انجز استناداً بيقين شمس ضيع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله مقصود  
اصل اى الاداء مشروعا اى واجبا بهذا الاحتمال ثم بالجزء المحال يتقبل الحكم على خلفه وهو القضاء فان قيل سلنا ان توهم  
القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالة وجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان لصحة فان توهم  
حدوث الالة الطيران للناس ثابته وكذا توهم حدوث سلامة الالة الابصار والمشى للماشي والمقدور مع ذلك لا يصح التكليف بالطيران  
والابصار والمشى والتوهم الذي ذكرتم من هذا القليل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليده للبطش والرجل للمشى فلا يصح بناء التكليف  
عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصح شرطاً للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف  
لصحة كالا بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم  
فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحة ليعظم اثره في حق من يشترط حيث لا سلامة الالة بخلاف لانه هو المقصود لاسلامته الالة اصل  
في مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخلف لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الالات في حقه وهو القضاء لاسلامته الالات اصل  
وهو الاداء بل يكفي فيه توهم حدوثه في طريق الخلف بعض مشائخنا انه يدارك انجز الاداء بغيره من الصلوة لان بذلك انجز تيمم  
من اداء الصلوة بان ياتي بالتحريم فيشرع فيها ثم يتبها بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان  
ذلك اداء لا قضاء بذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج من العبادة بالقضاء وهذا في الظاهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في  
التي فلا يجب عليه اداء العجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الفجر فاذا لم يشروع في الفجر او شرع ثم افسى  
بغير قضاء ذلك بقدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقي حياثه ذلك القدر عن افساد قوله كما كان سليمان عليه السلام  
س الى ان سليمان لما عرض عليه الخيل الصافيات الجياد وفاته صاوة العصر او ورواها كان في ذلك الوقت باشتغالها بها وابلوك  
اب الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطلق سحبا بالسوق والاعناق تشواها بها حيث شغلته عن ذكره به وعبادته وقهر  
لش منمنها عن حظوظها جائز الشد بان اكرم به برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوات او الورود بتسخير الريح به لا عن الخيل  
فتجرى بامرهم رجاء حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب خصص الانبياء من مقصص الانبياء عليه السلام كما في  
الحلف على مس الساعات فان من خالف ليس السما او يجوز هذا الجواب فيعتقد بيمينه عند فالتوهم البرقان السما عين مسوونه  
قال الله تعالى اخبرنا عن الجن وانما نسنا السما والملئكة يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعودها ليعبدوا كعبيسى و محمد  
عليها السلام فيعتقد بها بيمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم بحث في الحال بعجزة عن ايجاد شرط البرطاهرا وذلك كان  
معتق لا يقال احادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا ممكن وقد فضل سليمان عليه السلام فكان ينبغي ان يعتقد لغوس



بهذا الطريق ايضا حتى نرسم الكفارة بها لانا نقول بناك اخبر عن فعل كذا وجرد منه كذا فالصدق مستحيل فيه فان الله تعالى وان  
اعاد الزمان الماضى لا يصير الفعل موجودا من الحالت حتى يفعل فلماذا لم ينعقد العزم كذا ذكر في المبسوط وهو ان الخير من هبهم  
عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء لمخلفه وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من هبهم  
عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانا اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الايتان بنية الدخول من غير استئذان  
وايتان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستئذان ربه يتيسر ذلك فاما اذا دخل عليه  
بنية الظاهر انه لا يمكنه التيسر لذلك فيجوز وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعمله بالوقت من مؤذن ونحوه  
تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تيسره الماء قبل ذلك وبيع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فاعلموا الله هم  
حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ ولهذا يجب عليه الطلب ان يحسن يقربه ما ثم يتقرب بالخير الظاهر الى خلفه  
وهو التراب قوله ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للماد او اذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله  
تعالى يفضل على عباده ومن عليهم من بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدرة كاملة تامة على اصل القدرة وليس قدرة  
ميسرة يحصل اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وبني زائدة على الاولى اى الممكنة بدرجة لان الامكان ثبت بها ثم اليسر  
وبالاولى لا ثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية وولى البدنية لان ادائها اشق على النفس  
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار اليه اليسر  
رحمة الله وخلق ما بينهما اى بين القدين في الحكم ان الاولى وهى الممكنة شرطت للممكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها  
فلما تغير بها صفة الواجب بل ثبت اصل الوجوب فكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها بقاء الواجب كالظاهرة شرط يجوز الصلوة ولم  
يشترط دوامها بقاء الجواز وكذا يشهد في النكاح والثانية وهى الميسرة شرطت لتيسر فكانت صغيرة صفة الواجب من لجزء الامكان  
الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاءها بقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب قبل  
من اليسر الى اليسر بنزولها وبذلك الصفة تبطل الواجب لانه لم يشترط الا بتلك الصفة فلم يكن بقاء الواجب من بقائها وليس  
التغير ان لم يكن كان واجبا لصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير بشرط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة  
ممكنة كان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر واسطها فكانت صغيرة  
قوله ولهذا اى ولا شرط بقاء هذه القدرة بقاء الواجب الذى تعلق اليسر بها قلنا بانه الصغير للشان ليقط الواجب وهو الزكاة  
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اضطلم الذرع اى حاشا لانه لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال المشافى  
رحمة الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد فمن لان الوجوب تقرر عليه يتمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم  
ما يؤدى ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه كافي ديون العباد وصدة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب  
فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه من الاداء فبقى على ديون العباد حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بالصفة  
اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة والحق المستحق متى وجب لصحة الدين الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالمالك اذا ثبتت  
بيعته كذا ان ثبت بتيه كذا وكذا كذا ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب ببعضه فاما الاجتهاد



او تقدر بما فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو ثمار لا تقرب غرائبه ياتي على اصله فلا يكن الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون شيئا آخر فلا يجب الالباب جديد ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك انصاب وان كان الباقي غرامته محضة لانه لما تعدى على عمل مشغول بحق الغير عدم المستملك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال تقديره انتم استوضح وجوبها بقدره ميسرة فحق الاثر هي انه اسي الشارع خص الزكاة بالمالي النامي اسي خلق وجوبها بوصف الثمار ليلا يقتضيه اصل المال وانما يفوت به بعض الثمار غير ان الشارع اقام البدل في انصاب المعدل فمما حقيقته يتيسر لان في التعليق بحقيقة النقص حرج ولذلك اوجب قليلا من كثير وهو ربع العشر فصرقنا انها متعلقة بقدره ميسرة فشرط دوامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا ملك بعض انصبة حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابدان لان اشتراط انصاب في الابدان لم يكن ليسر لان الواجب ربع العشر وادار درهم من اربعين درهما مثل اذار خمسة من مائة درهم في اليسر بل اشتراط في الابدان ليصير المكاف به اهل للوجوب فان المطلوب انما هو الفقير والغنا بعضه بمن لا يتحقق من غير الغنى الا ان الشارع اكد هذا الشرط في باب الزكاة فاعتبر الغنا بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان انصاب بهما بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاءه لبقاء الواجب فكان ينبغي ان لا يسقط الزكاة بهلاكه الا انما تسقط لغوات الثمار الذي تعلق اليسر به لا لغوات انصاب واذا ملك بعضه بقي بسقط الباقي لبقاء اليسر بقاء الثمار في ذلك بقدر قوله والعشر باخراج يعني وجوب الشر متعلق بالقدرة ميسرة ايضا لانه من مؤن الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو ثمار بالابرقة الارض ولا بالمال آخر مع اسكان الايجاب فيها وجب قليل من كثير مع اسكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاءه لبقاء الواجب فاذا ملك خارج يسقط وخروج بالمكن من الزراعة يعني انه وجب بعضه اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بقاء الارض لا ببقائها حتى لو كانت الارض سخرة لا يجب عليه شيء وكذا لو لم يقيم الخارج بان ذرها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل الثمار بل ينعكس حتى لو زادوا الخراج على نصف الخارج يحط الى النصف فثبت انه واجب بعضه اليسر لانه ان الثمار هنا اعتبر تقديرها بالمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار الثمار التقدير بالمكن من الزراعة فلا يجب تقصيره عذرا في ابطال حق العزاة ويجعل الثمار موجودا حكما لتقصيره حكما بجعل موجودا بعد تحول في مال الزكاة بخلاف العشر لانه احصا في فلا يكن ايجابه الا في الثمار الحقيقية بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصبحت فلا يلزم شيئا للملأ يودي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يكثر فيها استقلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخنا قدس الله روحه قوله ولهذا اسي لاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحاشية في اليمين الذي له قدرة الكفيرة بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه الكفارة بالمال وجب عليه الكفيرة بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدره ميسرة لو هين اعداها ان الشارع خيره بين الواع الكفارة وذلك تيسر لان النية اذا ثبت له يوفق بما هو الا اليسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر لو كان الواجب يينا كان اشق عليه كما لم يقيم عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خيره فيها بين نصف صاع من بزر بين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدره ممكنة لان ذلك ليس تخيير منها فلا يفيد اليسر حقيقة ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسر الامر على المكاف فخطيب الاول قوله تعالى ان اقتتلوا ففسكروا



أو أخرجه من دياره كما في القرآن أن يصدر واحد منها وتلك لو لم تكن غنيت عليه ما ان تقرأ الآية ربع القرآن أو تقرأ الكتاب  
 الثلاثي أو تكتب كذا جزاء من العلم ثم تنام والآن لا تنق من منك فالمتصور منه تأكيد ما اوجبت عليه من الشهادة في التبع لا اليسر عليه  
 ومعناه ولا يترك من ان تفعل واحدة من الاشياء البتة وان لا يثبت منك الشهادة لا محالة ونظير الثاني قولك لعلك انتم هذا  
 الدرهم بما اخرجنا او فاكهة فالتصور منه التيسير معناه اختر منها تيسير عليك ثم يعرف المقصود التيسير في الشهادة يكون تلك الاشياء التي  
 خير لك في ما تنال في المعنى او غير متماثلة غير لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالنظر في الصورة ولا يفرق بالصورة فيفيد تأكيد  
 وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة في المعنى كما في الصورة فيفيد التيسير لا محالة فصدق الفطر من القيل الاول  
 للملك الواجب فيها مقدار ما يثبت صانع من يرويه صانع من شعير او قدر تساويه عندهم وكذا المقصود في حاجة الفقير في هذا  
 اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التيسير قصد بل يفيد التأكيد والتيسير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة ما باو او لصد صانع  
 من جهة غير ذلك مما يثله في الالية وكفارة اليقين من القيل الثاني لان ما يثبت تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالنظر في ما يقع  
 على الصورة والمعنى فيفيد التيسير الثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالغير الحالى مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في  
 العمر كما اجتبر في حق الشيخ الفاني وكما اقبلت العدم المستمرة في قوله ان لم آت البقرة فبدي حرو قوله ان لم اطلقك فانت طالق  
 فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج من العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة  
 يسيرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشتراط بقا القدرة بقاء الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم  
 ضرورة قوله الا ان المال اى مكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى سقطت بهلاك المال  
 كالزكوة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد سقوطه كما في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق بالعين فان  
 الشرع اعتبر القدرة على الاداء للمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بالمال اخر وجعل انقضاء الواجب قال الله تعالى  
 وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في المروة ربع العشر في اربعين سنة في خمس من الاصل مشاة  
 فمحصل مال آخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الاداء فلا يعود الوجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال معين بل بطلاق  
 الحال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب لغواب السائر لا فم كنه ولهدم لم يشترط فيه الماء فكان المال الموجود وقت البحث  
 والمستفاد بعده فيه سواء قاسى بالاصابة من جد اى بعد البحث او بعد الهلاك واست به القدرة اى حصلت وثبت بخلاف  
 الزكوة ولهذا اى لان المال غير معين في الكفارة سواء بالهلاك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال  
 بالهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان عينا كان استهلاكه بعد على محل مشغول بحق البعير  
 فيوجب الزمان ولما لم يتعين المال بهما لم يكن الاستهلاك بعيا على حق الغير لوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله  
 بما ياتي الى آخره يتم ان يكون جوابا لما يقال في وجوب بقية ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزام  
 والرجاء وبما زان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحت البدن بحيث يقدر على المشي والكتياب والاداء في الطريق  
 وهذا اوضح التذرية ما شيا ثم لم يشترط بقا بالبقاء الواجب حتى لم يسقط منه اى بقوات القدرة على الزام والرجاء بعد انقضاء الوجوب  
 عليه وحي تحت عهدة وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى بالانصاب بشرط الوجوب باصل القدرة يحصل بمالك



نصف صاع من بر او صاع من شعير او نحو ما ثم لم يشترط بقاؤها بقاء الواجب حتى تبقى في ذمته بعد فوات الغنا فاشارة الى الجواب بان ذلك  
 لا يمكن ان يكون ابتداء بيان ان باقين العبادتين تجبان بقدره ملكة الحاج فلا يشترط فيه نفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع  
 اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للثاني عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانها من ضرورات مثل نفا السفر على ما عليه العادة فكانت  
 اشتراطها لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بخدم وراكب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط بالاجاء  
 فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط في اعيانها بقاء الواجب وانما لم يعتبر التوهم الذي ذكره  
 السائل في كونه ادنى لقدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتبارها فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الهلاك في الغالب واخرج مستغنى وعيتر  
 في اداء الصلوة ليظهر اثره في خلفه وهو القصور لا لغير الاداء ولا خلفه بل فيبقي لمباشرة الحرج فذلك لم يعتبر وكذلك اى وشيئ  
 صدقة الفطر في اتيان المذبح لصفة اليسر بل يجب بقدره ملكة واشترط انما فيها ليس ليس بل يصير الموصوف به اى بالغنا اهل  
 الاعتناء يعنى هذه الصدقة وجبت اعتناء الفقير عليه لسلام اغنواهم فلم يكن ياب من اعتبار صفة الغنا في المكاف ليصيروا سطة المالك فغنا  
 احوار الاعتناء من غير التقنى لا يتحقق كالتعليك من غير المالك واعتبر من عليه بان المراد من الاعتناء المذكور في الحديث ليس الاعتناء  
 الشرعى بل المراد اغناؤه عن المسئلة بايتا وكفاية يوم العيد اليه فلما يكون التقنى الشرعى شرطا لا يلبث به واجب عنه بانه ثبت بالليل  
 ان المراد من الاعتناء كفاية الفقير بقية قوله عليه السلام عن المسئلة فبقى التقنى المشروط في جانب المودى مطلقا فنصرت له  
 ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغنا في المودى ثبت ضرورة وجوب الاعتناء فاذا ثبت ان المراد منه ليس التقنى  
 الشرعى فكيف ثبت اشتراط في المودى به فالاولى ان يقال انما اعتبر الغنا الشرعى لانها شرعت للاغناء الفقير عن السؤال بالغير  
 فلو كان الفقير لا لوجوبها صارت مشروطة لاحواجه الى السؤال وذلك لا يكون ببيان انه اذا ما يمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة  
 وهو نصف صاع من بر مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر في الغنا واهم بالاعتناء لعود الامر على موضوعه  
 بالنقص لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجته نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجته الغير ولهذا  
 شرط الشافعى رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان  
 عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لما لك الصدقة فشرطنا النصاب ليشبث حكم الوجود شرعا فتحقق الاغناء ثم يتحقق  
 ما ذكر ان الاغناء شرط الالبية لا اليسر بقوله الا يرمى اى انه اى هذا الواجب وصدقة الفطر يجب بثياب البذلة اى بالثياب المستتة  
 يتبذل وتستعمل في اللبس اذ ثياب البغال التي تلبس في الواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجة الاصيله ما يساكو  
 وجبت عليه صدقة الفطر وهذا النوع من المالك يحصل حل التمكن والغنا دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال النامى ليكون  
 الاداء من الفضل وليس ذلك بشرط بهما ولهذا لا يشترط حولا ان يحول لمحقق مما بل اذا ملك لصاحب البذلة الفطر لم يذمه صدقة الفطر  
 ويلزمه لبس راس كحجر والمدبر وام الولد والعبد المديون فغيره ان الغنا شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط واهم بالبقاء  
 الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه بعد الغنا لانها وجبت لصفة اليسر والغنا من شرط الالبية فيمنع الوجوب  
 لعدم الحاجة ولهذا لا يمنع الدين العبد عن سببته للوجوب اذا ملك المولى نصبا فاضلا عن حاجته الاصيله لان الغنا شرط العبد  
 ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغنا بل آخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكاة لان



اشترط في الزكوة العنا بيمين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب ان كان خيلا بال آخر ودين العبد يعدم فتاب به فيمنع وجوب الزكوة والله اعلم  
فصل في صفه بحسن المامور به اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبة حبيدة والقيح بخلافه وعند من جعله شرعيا  
هو موافقة الغرض والقيح مخالفته ذلك وقيل بحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقيح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق بحسن  
والقيح وكونها عقليتين او شرعيتين كلام طويل لنا ولا شعرت به ليس هذا موضع تقريره ثم ان حسن المامور به من قضاياء الشرع لا من موجبات  
اللائحة لان صبيحة الامر يتحقق في القبح كال كفر والسفه والعبث كما يتحقق في الحسن الا يبرى ان السلطان الجابر اذا امر انسانا بالمال انسان  
او نفسه بغير الحق كان امر حقيقة حتى اذا خالفه المامور ولم يات بما امر به يقال خالف السلطان الا ان الامر ما كان طلب المامور به بأكبر  
الوجه حتى صار واجب الاقدام عليه والتشريع حكيم على الاطلاق اتقضى الامر الصادر منه كون المامور به حسنا لانه لا يلقى بالحكمة  
طالب ما هو توجب بأكبر الوجه قال الله تعالى ان الله لا يهدي القوم الفاسقين وقال جل جلاله ويهيئ عن الفخشار والمنكر فذل الامر منه على كون المامور به  
حسنا والعقل لا يعرف بها الحسن الا انه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما جاز وروى النسخ عليه لان حسن العقل لا يبرى عليه  
التبديل بحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من تقنيته الشرع والعقل يدركه بحسن في بعضها في ذاته  
من بعضها في غيرهما فان قيل الفصل عرض وانه صفة او الصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقيح والوجوب حقيقة واليضا  
الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقيما واجبا وحرما والعدم لا يقبل الصفة حقيقة فلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع  
للوجود والحدوث مع الحدث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومفروق وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات  
راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحيين الله تعالى وتقيمه كما انه يوصف بانه  
حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث اخر فيعود الى القول  
لمعان لانهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات انصافية واسماء نسبية والصفات الانصافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون لها  
موصوفة بها على الحقيقة وانما يتقضى وجود عين عاقبة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظة الاب والابن والابن فالذات  
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه  
الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا تتعلق بالمعدوم والاحالة  
الحدوث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة لوصف المعدوم بانه معلوم وذكره كور وشرح عنه كذا في الميزان قوله المامور به نوحا وحسن  
لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوحا ما كان المعنى في موضعه كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال  
للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه اى اتصف بالحسن بحسن ثبوت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى اتصف  
بحسن الحسن ثبت في غيره والقسم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى اللام للمعنى اى المعنى الذى اتصف به المامور به بحسن في موضعه  
من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان مبنى الصلوة  
على الافعال الا ترى انها تجب على التقادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في حكمة ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا اليدين  
على الشمال صار فافترقه الى الارض تعظيما له في نفسه ثم اعقبه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم ووضع  
اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اذكار الصلوة تدل على انها



التعظيم والبهالة في الشريعة والتقليد وبطل اليهود في اظهار البعوتية والمسكنة خالقته ثبت ان افعال الصلوة واذكارها جميعا من  
التعظيم وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر النعم واجب عقلا والايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة من الصلوة  
لان حسنه لا يتحل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا  
على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة عينها عرفان الايمان بهذا الوصف اولى قوله الا ان يكون في غير حينه او حال اضر  
كلما راجع الى التعظيم الا ان يكون التعظيم في غير وقته كالصلوة في الاوقات المكروهة وكذا دار الفرض قبل الوقت او غير  
حاله كالصلوة في حال الحيض والنفاس والحدث والجمابة فان هذه الحالة ليست بصارفة للتعظيم لفقد شرط وهو الطهارة وكذا حكم سائر  
الشروط فينبغي تشويج بهذا العارض فيصيب حراما قوله واما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه  
الافعال بواسطة حاجته الفقير الفقير واستنهاها لنفسه وشرف في المكان فتمت اعنار بباد الله وتمر عدوه وتعظيم شعاعه فصارت  
حسنة من العبد للرب عزت قدرته بل ثلاث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه وهو القسم الثاني من افعال  
الاولين فالزكوة صارت بجهة بواسطة دفع حاجة الفقير لانها ايتاء جزء مقدر من النصاب الموصى للفقير المسلم الذي ليس بهائش  
ولامولاه ولا يتم هذا العمل الا بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمان فصارت حسنة بهذه الوسطة لانفسها  
لان تملك المال وتنقيصه في ذاته اذا عته هي حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا بحصول قهر النفس الامارة  
بالسوء التي هي عدو الله وعدوك كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام حاد نفسك فانها اتصبت لعبادتي  
وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبك ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل الحرب حتى سمي  
الجهاد الاكبر في قوله عليه السلام رخصنا من الجهاد الا صغرى الجهاد الاكبر فصارت حسنة بهذه الوسطة لانه حسن في ذاته لان  
تجويد النفس ومنع نعم الله عن حلوها مع النصوص لم يمت لها ليس بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة  
عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصارت حسنا بواسطة شرف المكان لانه اذا قطع المسافة  
وزيارة اماكن معلومة يساويان في ذاتهما سفر البارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار  
للعبد فان الفقير الفقير ليس بمستحق عبادة اذا العبادة لا يستحقها الا الله تعالى وحاجة الى الكفاية ثابتة بحق الله تعالى  
جل جلاله بدوان اختياره قال الله تعالى وانه هو اغنى واغنى اى افقر في قول والنفس ليست بجانية في صفتها بل هي  
مجهولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلاحر احد على الميل الى الشهوات ولا يسل عنه يوم القيمة ولا يقال  
لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحققت القهر لانا نقول انما وجب قهرها لفئة هو اما الملا يقع المرء في الهلاك  
بسبب متابعتها هو انما ان التباعه وجب عن النار احتراز عن الملاك وان كانت مجهولة على الاحراق غير مختارة فيها  
وكذا قتل الميت والعقرب وسائر الموزيات جائز وان كانت مجهولة على الاضرار غير جانية في ذلك احتراز عن الضرر الميت  
ليس مستحق للتعظيم بنفسه اذ هو جسم كسائر البيوت بل يجعل الله تعالى اياه معلما وامره ايتا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه  
الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه  
العبادات حسنة بخلافها من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولذلك شرطها الا بنية الكماله فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافها



لأنه في رجمه المصطفى فصل الزكاة فإن قيل الصلوة صارت قربة بهما بواسطة الكعبة أيضا فينبغي أن يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما أراد  
بالواسطة بهما ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كما يتبين أن حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبارها  
الحسن بغيره والصلوة تعظيم الله تعالى حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس  
وجهته المشرق وقد بقي حسنة عند قوات هذه الجهة حاله اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنهما على الوسائط كانت من القسم الاول بخلاف تلك  
العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني أشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائده  
التقديم قوله وحكم بدين النوعين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقط بعينه اى اى احسن لمعنى  
في عينه ولما تحقق به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اى بالاثبات به او باعتراض ما يسقط بعينه اى ما له اثر في  
استقاط نفسه بلا واسطة مثلا الحيف والنفس ونحوهما وهو احتراز عما وجب بغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى بقاءه كالوضوء والسعي  
الى الجمعة واعتراض عليه بان المراد من الواجب ان كان ثابت في الزمة بالسبب اى قول باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد  
الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب  
وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله  
باعتراض ما يسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط باعتراض واجب عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر  
صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافة ما ثبت بالتقضي الى التقضي على ما مر بانه قوله والذي حسن لمعنى في غيره نوعان  
القسم الاول نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسعي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المأمور به كالصلوة على الميت والجهاد  
واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والنجس عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول  
ما يحصل المعنى بعد بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعنى به ان الغير الذي شرع هذا المأمور به لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعده  
حصول المأمور به لا بفعل قصدي كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وتطهر في نفسه وليس في ذلك  
حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن  
وانما حسن وصار مأمورا به لاقامته الجمعة اذ به يتوصل الى اداها فكان حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا يتبادر بالوضوء بحال الجمعة  
لا يتبادر بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كما ملا في كونه حسنا لغيره كالقسم الاول  
في كونه حسنا بعينه والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادر الى المأمور به من غير حاجة  
الى فعل مقصود له كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود فان صلوة الجنائز ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت بحيث  
كما ذكر القاصي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة  
عليه قبيحة منهيها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات اى الآية فيثبت انها حسنة لمعنى في غيره وهو قضاء حق الميت حتى الميت  
المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وصفه لانه تعذيب جهاد الله وتحريب بلاد هـ وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم  
الا ذى نبهان الرب ملعون من يهدم بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدو الله والمسلمين وقصد الى محاربتهم  
مشرع الجهاد اعدا للكلية وقهر لهم واعزاز للمدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامته الحدود وليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب



العباد ولینا دسم کا بھاد و لکنہا صارت حسنة بواسطۃ الرجم عن المعاصي المفصية الى الفساد وتؤديها الى تحقيق جبهات النفس و المال والعرض والنسب فكانت حسنة غير ما لکن المعنى الذي شرع الماسور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الايتان بالماور به فان قضا حق الميت واعلاء الدين بقصد اعدائهم والنزج عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والعباد و اقامته محدود من غير توقف على فعل آخره فكان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث لشبهه بالحسن بعينه من وجه فكان في مقابلة القسم الثاني فانه حسن بعينه مشبیه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره مشبیه بالحسن بعينه وانما اختلفت الوسائط وهي سلام الميت وكفر الكافر وارتكاب المنهي عنه ههنا دون الصوم ونظيره لاسها وان كانت بتقدير الله تعالى وشيئته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيته فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غير ما لان العبادة تتم بالعباد للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة بصورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها تثبت بصنع الله لا بصنع العبد فيها فسقط اعتبارها فيقتت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة قوله وحكم بين النوعين

واحد ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الواجب بوجوب الغيب وسقوطه بسقوط الغيب واحد ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الواجب بوجوب الغيب وسقوطه بسقوط الغيب حتى لو سقطت الصلوة بمحض او نفس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو نقل من الجامع لمكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعي واجبا عليه ولو حمل مكرها الى الجامع او كان متكلفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يمكن عدمه نقصان فيما هو المقصود وان سقطت الجمعة عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذا حق الميت متى سقط يعارض منساق الى اختياره من بغى او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقطت الباقيين بحصول المقصود وكذا اذا تم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب القتال ثانيا ولو تنور اسلام الخلق عن آخرهم سقطت الفرض من القتال وان كان ذلك خلافاً بحسب فان النبي عليه السلام قال من يبرح هذا الدين قايماً قتال عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة

فصل في النهي النهي في اللغة المنع ومنه النهية للمنع لانه مانع عن القبح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول من مودونه دخیل هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم ما فيها من الاختراعات فما ذكرنا في حد الامر الامر ثم صيغة النهي وان كانت متروكة بين التخييم كقوله تعالى ولا تقولوا الزنى والكرهية كقوله تعالى وذروا البيع او معناه لا تبايعوا والتحقيق كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله تعالى لا تكلني الى نفسي والياس كقوله لا تقذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبدل لكم نسوكم والشفقة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكرهية بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهية او على العكس او مشتركة بينهما لا اشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف فعلة المتقدم في الامر من المزيق والتمتار كذا في عامة نسخ الاصول ثم موجب النهي عند الجمهور وجوب الانتباه عن مباشرة النهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بالغ الوجه مع بقاء اختيار الناطق يتحقق



بوجود الاتجار فذلك طلب الاقتناع عن الفعل باكد الوجوه فيحقق بوجود الانتشار وذكر في الميزان حكم المنى صيرورة الفعل المنى  
 حراما وثبوت احكامه فيها فان المنى والتحريم واحد وموجب التحريم هو احكامه كوجوب التمليك بوثبوت الملك بامره حكم المنى من  
 حيث انه نهي فاما وجوب الانتشار في حكم المنى من حيث انه امر فبطله في الحقيقة وجوب الانتشار حكم الامر الثابت بالمنى وكون الفعل  
 المنى عنه حراما حكم المنى ومقتضى المنى شرعا فيجوز المنى عنه كما ان مقتضى الامر حسن الماسور به لان احكامه لا ينهي عن الفعل الا فيجب كما لا يامر  
 بشئ الا حكمة قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر يحكم القبح مقتضياتة شرعا لا لغة فذلك القسم المنى عن معنى صفة القبح التي هي  
 كما ان القسم الماسور به في صفة الحسن كذلك قول وهو اسي المنى عن معنى صفة القبح فيقسم اقسام الامر في صفة الحسن بالقبح بعينه وصفه كالكفر بعينه وما  
 التحق به بواسطة عدم الابلية والحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع اكره والمضامين في الملاقيح وحكم المنى فيها بيان انه غير مشروع اصله  
 قبح بمعنى في غيره وهو لو كان اسي الماسور به في صفة الحسن بالقبح بعينه فاعلم ان كان قبحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل وادخل  
 كالكفر والعبد وان قبح الكفر بانفسه عز وجل يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركز في العقول بحيث لا يتصور الا لا يتصور نسخ حرمته  
 الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العبد فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الغائبة او عما ليس له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف  
 قبحه بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به لتفصيل الموقت بلا فائدة ففهم لا يخفى على ذي لب وهذا القسم في  
 معاملة الايمان والصلوة بالتحقق بعينه بواسطة عدم الابلية والحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع اكره والمضامين والملاقيح فان الصلوة  
 وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر ابليته العبد لا دار الصلوة على حال طهارة عن اسحدث صار فعل صلوته مع اسحدث عتبا  
 كخروجه من غير اية نحو كلام الطائر والجنون وكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حاشا  
 العقد واكره ليس بمال وكذا الما قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عتبا لحلولها في غير محله نحو ضرب الميت اكل  
 ما لا يتغذى به فالتحقق بالقبح وضعا بواسطة عدم الابلية والحلية شرعا كما في التفريق بين هذا في مقابلة الصوم والركعة واجج والمضامين  
 ما تضمنه اصلا القول جميع مضمون من ضمن اشئ بمعنى ليعينه يقال ضمن كتابك او هذا وكان مضمون كتابك هذا والملاقيح ماني الجلون  
 من الاجتمعة جمع ملقوح او ملقوطة من لقحت الدابة اذا جلت وهو فعل لازم فلا يكتفى اسم المفعول منه الا موقلا بحرف اكره الا انهم  
 استعملوا محذورا كجاء وصورته ان يقول لعبد الذي يحصل من هذا الفعل او من هذه الناقدة وكان ذلك من عادات العرب فمضى  
 النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم المنى فيه اسي فيما قبح بعينه اما في ما شرع عابيان انه اسي المنى عنه غير مشروع اصلا  
 لان ما قبح بعينه لا يتصور ان يكون مشروعا لوجه ثم ان كان المنى عنه من الافعال اكرهية كالزنا وشرب الخمر في المنى على حقيقة البقاء وهو  
 تصور المنى عنه من الافعال المنى مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال التي هي كافي في بيع اكره والمضامين والملاقيح صار المنى  
 فيه بمعنى النقيض حجازا المشابهة بينهما في اقتضائهما كل واحد منهما عدم الفعل وان كان القضا رتبة عدم من قبل العبد اقتضاء التواضع  
 من الاصل قوله لا جاوز المعنى جميعا كالبيع وقت النداء للصلوة في الارض المخصصة والوطي في حالة اكيفض حكمه ان يكون محيا  
 مشروع عاهد المنى لندا قلنا ان طبيعيا في حاله اكيفض كالحل للزوج الاول فثبت به حسان الوطى في جماعا والضمير يرجع الى اسي نوع منه لجاوزه  
 المعنى الموجب للقبض من حيث انها اجتماعا معا من غير ان يصير ذلك المعنى صفالا وادخلنا في حقيقة وتصولا لا فكما كان عليها مثل البيع وقت النداء  
 فان المنى في البيع وقت النداء متعلق بالاخلا بالبيع الواجب الى كجبه حقيقة وهو امر محذور للبيع قابل لا فكما كان عنه فان البيع يوجبون الاحلال بان يجازوا



[illegible]



هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لان الممكن تحقيقه في هذه الافعال مع صفته التي لا يمتنع فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام  
الدليل على خلاف كالتسليم عن الوطى في حاله ان يحض عن اتحاد الدواب كراسي و المشي في قتل واحد ونحوها فان الدليل قد دل على ان  
عنها المعنى الاذى والمشتقة من العين هذه الاشياء والتسليم المطلق كما ذكرنا اورد عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها  
تحققا على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي يكون لغيره  
نحوه متصلا به وصاحبه في التسليم عنه بعد التسليم مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا به فقد قال الشافعي رحمه الله انه اسى التسليم المطلق  
الحال عن قرينة يصفون الى القسم الاول وهو الذي يكون قبحه لعينه في البابين اسى النوعين هما الافعال الحكية والشرعية حتى ان التسليم  
التسليم عنه مشروعا بعد التسليم عنه اصلها كما كان او شرعا لا بدليل الاستدلال سيما ان يكون راجعا الى التبرين في الصورتين  
اسى التسليم عن الفعل المحسنى يقع على القبح لعينه عندنا لا بدليل كالتسليم عن قسريان اسما لهن وعن الفعل الشرعية يقع على القبح لغيره  
على القبح المشروعية لا بدليل كالتسليم عن بيع المضامين والملاقيح و صلوة لمحمد وعنه التسليم عن الفعل اسى التسليم يدل على القبح في عين  
عنه وانتشار شرعية لا بدليل كالتسليم عن بيع اسما لهن وقت النداء في البيع وقت النداء في البيع ان يكون راجعا الى التبرين في الصورتين  
الحاصل ان التسليم المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على بطلانها عندنا اكثر اصح الشافعي رحمه الله عليه  
وهو الظاهر من نذرية واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب لمحققون من اصحاب الشافعي  
كالغزالي وابي بكر القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين في القائلون بانه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى  
انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير لصحة والبطلان الفساد وتوضيح المسألة  
الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للفساد وعند المتكلمين عن ائمة امر الشرع حجب القضا او لم يجز بصلوة من  
لمن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحه عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحه عند الفقهاء لكونها غير مسقط  
للقضا وفي عقود المعاملات معنى الصحة يكون العقد سمي بالترتيب ثم انه المطلوبه عليه شرعا كالبيع للمالك واما البطلان فمعناه في  
العبادات عدم سقوط القضا بالفعل في عقود المعاملات تخلف الماسكام منها وخروجها عن كونها اسبابا سفيدة للاحكام على مقابلة  
الصحة واما الفساد فيراد بالبطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما جارية عن معنى واحد عندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل  
وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سألنا في باب ما عاين الصحة عندنا في تطلق ايضا على مقابلة الفساد كما تطلق على مقابلة البطلان  
فاذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه بانه مشروع باصله وصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس مشروع اصله بخلاف الفساد فانه مشروع باصله دون وصفه  
فالتسليم عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنع عنه يصلح لاستقاط القضا في العبادات كما اذا نذر صوم يوم  
فيه لا يجب عليه القضا لثبوت الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس مشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله وحسب الضرر الاول  
بان الكلام اقصا كما نخبه الاستحباب والامر والتسليم ولكل واحد منهما موجب اصل لا ينكح عن في اصل الوضع والعمل تحقيقه كل واحد احدهما لا يتنا  
هي الاصل والتسليم في اقتضائه القبح حقيقة كالاصل في اقتضائه الحسن يعني حقيقة التسليم شرعا ان يكون مقتضيا للقبح في عين التسليم عن كمال حقيقة  
الامر شرعا ان يكون مقتضيا للحسن في عين الباطل لانه لا بد من ضرورة حكمية الامر الثاني الاسرى انه لو قيل في الشارع لا يقتضيه القبح كيد  
القائل كما لو قيل امر الشارع القبح الحسن وهو تكذيب الثاني من ادوات الحقيقة ثم اعمل حقيقة الامر واجب حتى ان حقيقة حقيقة حسن الباطل



لعينه لا غيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النسي وهو ان ثبت فيج النسي عنه لعينه لا غيره الا بدليل لان المطلق يصف الى الكمال والذات  
 موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم لا تثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين النسي عنه كما في جانب الحسن  
 فكان هذا هو المحجب الا على موجب القول به واذ اثبت ان حقيقة لقيضه قبح المنع عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد النسي لان ادنى  
 درجات المشروع ان يكون مباحا مطلقا لا اقدام عليه والقبح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان النسي عنه نسخا  
 بمشروعية فلم يخرج الى بقائه تصوره بعد النسخ قوله ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع لا بتقضى سببا او حكما  
 مشروعا مع وقوع النسي عليه فاما ما هو جازا شرعا راجعا فيقتل حرمة سببه كالقصاص تجوز عاير ونقضا عليه لعينه لا يلزم  
 على ما ذكرنا ان النسي عن التصرفات الشرعية يقتضى رفع المشروعية الظاهر فانه تصرف منى عنه مظهر عنه وقد انعقد بعد ما صارت  
 سببا للفساد التي هي عبارة ولم يعدم بالنسي لان كلامنا في النسي الوارد عن التصرف الموضوع حكم مطلوب شرعا كالبيع للمالك في  
 الشكاح للحال انه بل يتقضى سببا لذلك الحكم بعد النسي ام لا والظاهر ليس بتصرف موضوع حكم مطلوب شرعا بل هو كوام فانه منكر من القول في زور  
 واللفظ فانه وجبت جزا التملك بجرمة وثبوت ومنه ان يخطر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون مباحا لايجابا بخلاف حقيقة التملك  
 القتل العمد فانه مظهر ثم انه واجب القصاص جزا وثبوت ومنه ان يخطر في السبب لم يخرج من ان يكون مباحا لايجابا بل هو الموثق في ايجاب  
 فكما ان الظاهر هو معنى قوله فيعمل حرمة سببه فيقتضيهما وان جمع من قال بانه لا يدل على الفساد ولا على القوة بان النسي يدل على نقضا  
 التكرار والتحريم فقط اما الفساد والقوة فامران آخران يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للصحة ولا للفساد ولا لغيره من عاظ  
 ضرورة الغرض فكل ما شرعا فانه لم يفتقر ذلك صرحا عن الشارع لا بالتواتر ولا بنقل الاحاد واما ضرورة طائفة ليس من ضرورة المأمور  
 ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النسي عنه ذلك وكذا القول في الشارع حرمت عليك بيع الرول او نهيتك عنه لكن ان فعلت فمعه  
 سببا للملك لا يكون تناقضا ثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قوله ولنا ان النسي يرد به عدم الفعل سببا فالى اختيار العباد  
 وكسبه فيقتضيه التصور ليكون العبد يتلى بين ان كيف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيعاقب عليها هذا هو الحكم  
 في النسي اما ما القبح فاقسم بالنسي ثبت مقتضى تحقيقه حكم فلا يجوز تحقيقه على وجه يطل به او جوبه اقتضاه بل سبب العمل بالاصل  
 في موضوع العمل بالمقتضى لغير الامكان وهو ان يجعل القبح وضعيا للمشروع فيصير مشروع عابسا غير مشروع بوجهه فيصير فاسدا مثل القبح  
 من السجود بآية ان الله تعالى اتى على عباده بالامور التي بناها على اختيارهم فمن اطاع بالامر بما افترض الله تعالى من اختياره فانه  
 اجتهاد بفضله ومن عصاه تبرك الامر والانتهاز باختياره استحق النار لجهله والاتباع بالنسي انما يتحقق اذا كان النسي عنه متصورا  
 الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجد حتى يبقى العبد يتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او كيف عنه فيثاب بانتناعه عن تحقيق الفعل  
 مجازا فيكون عدم الفعل سببا فالى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النسي واما النسخ فليبان ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعا  
 كالتوجه الى بيت المقدس من حل اللوات لم يبق مشروعها ومبار بالاطلاع شرعا فانتاع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا بتقضى  
 ولنا الايجاب على الانتناع في المنسخ ونظير ما ذكرنا ان من انتنع عن شرب الخمر مع القدرة ثاب عليه لان العدم بناء على انتناعه ولو انتنع عنه  
 لا يجدر بالاثاب عليه لان انتناعه بناء على عدمه ثم النسي كما يقتضيه تصور النسي عنه يقتضيه قبحه ايضا لما مر فان امكن اجمع بينهما  
 وجب العمل به والاوجب الترجيح ففي العمل احسن امكن اجمع بينهما لان وجوده لا يمنع سبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن



فيما يجمع منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يجمع جانب القبح كما هو مذهب النجاشي او جانب التصور فقلنا ترجح جانب التصور  
اول من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصل للنسبة الموعودة شرعا فانها لا تكون الا بغيره والامر بالاعتقاد لا يقتضي  
كما يقال امره فامرنا بما عرفنا فلا يستقيم ان يقال للاعمى لا تبصر وانما شرعنا فلما قلنا ان يتحقق الاتسار به والقبح ليس كذلك بل هو  
مقتضية الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصل الذي لا وجود له حقيقة يدونه شرعا وعرفا ونحوه اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا  
وثانها انه قد امكن اعتبار جانب القبح اعتبارا جانيا للتصور الجانبا ان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار  
جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى البطلان حقيقة النسبة لانه  
حينئذ يصير نسبا وهو غير النسبة حقا وحقيقة وفي البطلان المقضي البطلان المقضي ضرورة فكان اعتبار القبح وثباته في عين النسبة حقا وحقيقة  
موضوعه بالنقض وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النسبة مع رعاية مقتضاها فكان اعتبار اولى ثم انك قد علمت ان المراد  
من امر الشارع ونبيه وجوب التمسك بالوجود والفعل وعنده ان تخلف المبدأ عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى  
قوله يراد به عدم الفعل لطلب به عدم الفعل او يراد به عدم الفعل في وصفه من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم  
الفعل في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن بهائش النسبة عنه فاما في حق الكل فالمراد من النسبة وجوب الاتسار لاحواله ومن  
الامر وجوب الاتسار لاجود المأمور به والاول هو الوجه فيعتد التصور الضمير المسكن للنسبة اى يتوقف صحة على صحة تصور النسبة عنه من ان  
يكف عنه اى يتبع عن النسبة عنه هو الحكم الاصل في النسبة اى كون عدم معناها الى اعتبار العبد هو الموجب الاصل او كون النسبة عنه  
متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصل فيه فاما القبح اى قبح النسبة عنه فوصف قائم اى ثابت بالنسبة للنسبة عنه لانه قائم بتحقيق النسبة لانه من  
القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى النسبة تحقيقا كذا اى لا بل تحقيق الحكم النسبة هو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيق  
اى اثبات القبح الذي ثبت اقتضاه على وجه يبطل به اى بالقبح ما اوجب القبح اى ايمته واقضاه وهو النسبة لما قلنا انه يصير عا على  
موضوعه بالنقض لان المقضي حينئذ يصير دليلا على فساد المقضي بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل بضرب عن قوله فلا يجوز تحقيق  
اى يجب العمل بالاصل وهو النسبة في موضوعه وهو ما ورد النسبة فيه وذلك بالقول مشروطة ليقع النسبة على حقيقة ويجب العمل بالمقتضى هو  
القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للشروع اى يجعل القبح راجعا الى وصف النسبة عنه لانه ذات فيصير اى المشروع النسبة عنه  
مشروعا باصله اى في نفسه غير مشروع بوصفه لا اتصال القبح به فيصير فاسدا لغوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر معرب كونه  
والمراد منه ههنا ما هو المضموم فيما بين الناس يقال لو لؤة فاسدة اذ ابقى اصلها وذهب لعانها وبها ضاها واصفرت  
وكذا يقال حكم فاسد اذ ابقى اصله وتغير وصفه بان تحتمل للهم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع  
بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من الجواهر باقى متفعا باصله بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى متفعا  
اصلا يقال اللهم اذا اتقن ولكنه يبقى صالحا للخذاء حكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الخذاء يقال له حكم باطل وذكر الواجب  
المسما في في القواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامر من يفعل العبد وباطلاق الشرع  
في النسبة انتى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور العقل من العبد فعل حاله فيصير النسبة بناء عليه يثبت ان العبد ذوق  
بالصوم مأمور به وليس في وصو الا لثبته والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة فنموضه اى الشرع لا



العبد فيما ينبغي خرج الفعل عن الاعتبار وسيرته عموماً الرزاق اذن الشارع والاطلاق فلم يكن الفصل صوماً نظراً الى زوال اطلاق الشرع  
 وكان صوماً نظراً الى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد صح الشيء وتحقق ولهذا لو اتركه كان عامياً مستحقاً للعقاب لا لغيره  
 المنع عنه وايتان بهما في وسعة وطاعة من فعل الصوم اذ ليس في وسعة في جميع الاحوال الا هذا التقدير الذي وجب منه قال وهذا  
 لان النهي والفساد حينئذ من الشرع وليس الى العبد ذلك وإنما اليه القياس بالفعل باختياره فان وقع على وقف امره في اطلاق  
 صح والافلا يقال ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الساعات مع التحقيق الامساك صوماً بصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له حقيقة  
 الشرعية فقلت في حاشيته في ان الشيء يرجع الى الفعل المتصور من العبد حتماً لا شرعاً ولا جواب عنه اننا نعلم ان صوماً لا يكون  
 اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فيدون اعتبار الشرع بالاسم صوماً حقيقة الامر من ان  
 الامساك في الليل لا يسمى صوماً وان وجدت الفينة لعدم اعتبار الشرع اياه فاذا كان كذلك كان صرف الشيء اليه مجازاً لا حقيقة  
 والشيء قد روي في الصوم في الحقيقة عند الامكان وعدم المانع يوجب ان الصوم انما هو صوماً بصورة ومعناه وكذا البيع بمعنى الصوم  
 كونه صوماً في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سبباً للملك شرعاً فاذا لم يوجب العبد المعنى لم يبق الصورة عبدة فلا يسمى صوماً وبعبارة اخرى  
 كونه عبدة بصورة الاسد اسداً وادرك بعض ادعاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل بغير الشيء كونه لغيره فلا حاجة الى ان يقال في  
 بعد ذلك فاسد لان الشيء لا يعدم الشيء عنه من قبل الشيء في المستقبل كلام لا يجاد في المستقبل فلما بد من ان يكون متصوراً في المستقبل  
 فيتحقق الانتساب بالشيء كما في الامر وليس ذلك الا بتمامه مشروطاً بالقبول والامتناع في الشرع فيجعل الفساد بالشيء كالحرام الفاسد  
 فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لتسارل المشروعات ومحافظة بحرية الاستشارة الى الجواب عما يترتب ان ما ذكرتم من ان الفاسد المشروط  
 بصحة الفاعل انما يصح في الافعال احتمية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما الانفعال الشرعية فلا يقبل وصف الفساد مع ابقاء شرعية  
 لثباني بين الميت وحيية القبح فالتشريعية تقتضي بقاء ما لا يوجب حقيقة حد مرساً فلم يكن يدين اقامته الى ليل على ان المشروطية  
 يقبل وصف الفساد بقاء المشروطية فيقال المشروطية كالحرام الفاسد فان المحرم بالحدود  
 جامع قبل الوقوف بوجه حتى لو مضى على احرام لا يخرج عن اعمدة فيجب عليه القنار في العام اتقاع ولكن  
 بقي احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك وجب عليه الجواز بالكتاب المحظور في هذا الاحرام وكذا الواحرم مجامع الالاه  
 نيته حد احرامه بصفة الفساد فثبت ان اجمع بين الفساد والمشرعية متصور مشروطاً لانه لا ثباني بينهما فوجب اثباته كونه المشروطية  
 مشروطاً على هذا الوجه اس من صفة الفساد ان ثبت وجب الشيء على الوجه الذي بينا واما ان يثبت المشروطية  
 مشروطاً على صفة الفساد رعاية لتسارل المشروعات وانه ان ينزل اطلاقاً وهو يقتضي في منزله والبيع وهو مقتضى  
 في منزله بان لا يجعل البيع سبباً للاصل ومحافظة كحدود ما هي ان يجعل الشيء نهيلاً ونسخ نسخاً لان يجعل كلاهما في  
 المشروعات واحداً من غير تدرية وفيه تعريف فساد ما يوجب اليه الشافعي رحمه الله قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بالحدود  
 مشروع باساره وجوده في حد ذاته غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الحرام غير متقوم في حد ذاته من جهة دون جهة فساد فساد  
 لا باساره واما الشيء من التصرفات الشرعية فيقتضي بقاء مشروطية قلنا ان البيع بالحدود مشروع باساره ان اخذ العلم  
 ان البيع بمنزلة على البديلين لانه مبادى المال بالمال عن تراخي لكن الاصل فيه البيع دون الثمن لهذا ايضا العقد في البيع



و يشترط القدرة عليه دون القدرة على الثمن و يفسخ العقل بملك البائع دون الثمن و ذلك لان المقصود من شرط عبثه الوصول بال  
ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يندفع حاجته الا بالطرف على مقصوده  
شرع البائع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث  
الوسيلة الى المقاصد كانت الايمان اصولا في البيعات وكانت الاثمان اتباعا لما فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبد اسعينا  
بالخمر كان فاسدا لكونه مبيعا لان احد الباعين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل  
اليه الطبع ويمكن ادخاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لمصالح الادعي ويحرم فيه الشح والغشيه وهي بهيمة المشابة لانه الطباع  
تميل اليها وكذا اتول الخمر للتخيل امر متباد مشروع ولا سيما كانت مالا مستقوما قبل التحريم وثبت بالنقض حرمة تناول ونجاسة البعير  
وليس من ضرورية انتفاع المال به كماله من النفس والسوقين ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب التماز به عينه او مثله او قيمته ليست  
هي كذلك ولهذا لا يجب الثمن بالظن فلهذا ثمن من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا تنفع اصل الانتفاع  
لان ما هو ركن العقد وهو الاجاب والقبول مصدر من الابل معاد فالمراد هو البائع من غير غلط في الركن ولا في المحل وانما الغلط في التبع  
الذي هو جار مجرسي الوصف لتوقفه على الاصل وتوقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعاً باصله غير مشروع بوجهه  
وهو الثمن فكان العقد فاسدا باطلا وكذا اذا باع خمر البعير معين يعتقد البائع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول الياء على العبد على انه  
هو الثمن لانها يدخل في الاتباع والوسائل وان الخمر هي البعيرة وذلك يقتضيه بطلان البيع كما اذا باع الخمر بربا ثم لان من ابيع مقتضى  
اسي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما متساويا صاحب فذلك يعتقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك  
لا يعتد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيع بالدراسم لان الدرهم تعينت للقيمة فيقوت الخمر ببيعة وهي  
لا يصح لذلك لعدم تقومها فان حصل البيع مال متقوم مملوك مقدرا لتسليمه وذلك لا يتحقق البيع اصلا وبخلاف البيع بالقيمة والدرهم  
حيث يبطل لانه ليس بمال في الكمال ولا في المسال ولا بعد الا في دين سماوي فوقع العقد بطلان فبطل لعدم كونه وهو مبادلة  
المال بالمسال قول وكذا لك بيع الربوا غير مشروع بوجهه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا  
اسي مثل البيع بالخمر مع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجوانبين ففعل خال عن العوض حتى يعتقد المعاوضة غير مشروع بوجهه  
وهو الفضل في العوض اسي بالفضل لقوت المبادلة التي هي شرط الجواز وهو بيع كالا وصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى  
الربوا اذا شرط الفاسد مالا يقدنه العقد ولا بعد المتعاقدين فيه لنفع اذ المقصود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربا قد يكون اسما  
للعقد نفس الفضل فحق قوله الربوا كذا المراد منه العقد اسما يبيع هو الربوا في الشرط الفاسد في معنى الربا المراد منه نفس الفضل اسي الشرط الفاسد  
في افساد البيع وعدم المنع من الانتفاع مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد هو ما وضعنا في معنى السهم الزائد من حيث انه فضل  
استحقاق العقد المعازنة فانه حكمه ثم المنع من البيع هو قوله الربوا وقوله مبيعا احد اليه وسلم لا يبيعا  
الذي يبيع بالذهب والذوق بانورق الاسود ليعودا حكمه ببيت ودار من ان عليه السلام تعالى من بيع دابة وورود المعز في  
في غير البيع وهو الفضل استحقاق عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعهم به ادعي الشرط لانه كجاس وقبيل من  
احصاه في محله ولا يتحمل شئ منها بالاسم الزائد ولا بالشرط المناسب فكانا امرين نائدين على اثنين







يقوم به فواجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا قوله ولما اجمع النذر به فساد الصلاة فسادا جوهريا  
 المعصية متصل بذاته فسادا باسمه ذكر اتي وان الصوم يوم اخر مشروع باصله مع النذر به عندنا لانه اسي هذا النذر  
 نذر بالطاعة لان كلف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته مشروعة لما بينا وبوجوب عن قولهم الصوم في هذه الايام  
 معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فسادا باسمه ذكر اسي الوصف الذي هو معصية وهو الاخر  
 عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا يذكر الصوم لانه ليس باعساض ولم يوجد منه الا  
 ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله مد على ان الصوم يوم اخر او الصوم غدا فلو كان الصوم الاخر فلا يمنع صحة النذر ولما افترق  
 له في ظاهر الرواية بالاقطار في هذا اليوم ثم القضاة في وقت آخر تحصل له العبادة على ان يكون وتخلص عن المعصية  
 ولو صام في هذه الايام خسر عن العدة لانه اذاه كما التزمه كمن يترك ان يعتق هذه الرقبة وبيع عميا يخرج عن نذره باعقائه لانه  
 ما التزم نذره الا بهذا القدر لئلا لو شرع فيه ثم انفسه لا يجب عليه القضاة في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله  
 فيما روى عنه بشرى الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع تركها تركا للمعصية عنه وهو ترك  
 الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطعه رعاية بحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصارت مكان صواب  
 الشرع قال له اقطع الاجل حتى فلا يجب على القاطع شي كمن امر غيره بالتلاف مال فالتلف لا يجب عليه شي بحصول التلاف  
 بامره كذا قول ووقت طلوع الشمس ولو كان صحيح باصله فاصد بوضعه وهو انه منسوب الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرهما لا يجارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة  
 فقبل لا يتبادر بها الكمال اتي الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروية مشروعة باصلها لان المعنى يقتضي المشروعية  
 ولا يقيح في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر  
 الاوقات ولا في شروطها من الطهارة وسر العورة وغيرهما تتحققها بصفة الكمال حسب مقتضاها في غير هذه الاوقات  
 فبقيت الصلوة مشروعة بعد المعنى كما كانت قبله ووقت طلوع الشمس ولو كان اسي زوالها او غروبها ليقال دلكت الشمس  
 زالت او غابت صحيح باصله لانه زمان صلاح نظرية العبادة كما سائر الازمنة فاصد بوضعه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاء في حديث  
 الصناعمي ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وقيل انها تطلع بين يدي الشيطان  
 وان الشيطان يزينها في عين من يعبد رها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقت فاذا كانت عند قيام الظلمة فانيها  
 فاذا زالت فارقتها فاذا دنت للغروب فارقتها فاذا غربت فارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى  
 الشيطان وقدرنا الشيطان نا حيتار اسه قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فيقترب حتى يكون طلوعها بين يدي فتيقلب  
 سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلط اسه انه يسيطر في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحركهم على عبادتها  
 فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم الاخر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فاسدة  
 بوصفها كالصوم في يوم الاخر اذ المعنى في الوقت فاشارة الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما  
 بقوله الا ان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة لا تامة للظرف في ايجاد المظروف بل هو توجب







للبعض منه اسم الكل كالسكنجيين الكلب من السكر والماء والنجس لا يكون للبعض منه اسم الكل فان اخل باليسير كنجيبا والصوم  
من القسم الاول للتركيب من اسماء كانت متواليمة فبالشروع فيه يصير صانعا متلبا للنهي عنه فوجب عليه الامتناع فلا يلزم له  
بالافساد والصلوة من القسم الثاني للتركيب من قيام وكوع وسجود فبالشروع لا يكون مصليا ولا يصير تركبا للنهي عنه  
واذا كان كذلك انعقدت عبادة محضه فوجب صيانتها قبل صيرورتها تركبا للنهي عنه بالتفكير بالسجدة فذلك وجب عليه التمسك  
اذا افسد ما فصار احصا ان اتصال القبح بالشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالأصل في الصوم يوم يصيد لانه يلحق  
الاتصاف فذلك لم يفسد بالشروع ولم يناديه الكامل والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذا اتصال القبح بها اقل بالنسبة وفي  
الصوم واكثر بالنسبة ان الصلوة في الارض مفسدة فذلك لا ينادي به الكامل ولا يفسد بالشروع واما الصلوة في الارض المخصوصة فالقبح  
فيها اقل من التمسك الاولين فذلك ثبت فيما ذكرناه ولم يورث الفساد ولا النقصان لان القبح فيها على طريق المجادة كذا في  
بعض الشروح قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا وان النكاح شرع للملك فهو  
لا ينفصل عن اكل والتحرير لجهاد سبلان البيع لانه شرع للملك اليمين واكمل فيه تابع الآتري انه شرع في موضع المحرمية و  
فيما لا يحتمل اكل اصلا كالامة الجوسية والعبيد والبهائم ولا يقال في العصب بانه ثبت للملك مقصودا به بل ثبت شرطا حكم شرعي  
وهو الضمان لانه شرع جبرامية الفوات وشرطا حكم تابع له فصار حسنا كمنه انما لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النهي عن الشروع  
بقتضه بقاء مشروعيته النكاح بغير شهود فان لم يبق مشروعا مع انه منفي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو كونه بدليل ان الجرح في قوله عليه السلام  
لا نكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخاف في كلام صاحب الشرع بوجود النكاح بغير شهود ابتداء عندك وبقرار عندا بجمع فوجب حمل على النهي  
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه هذا المعنى لانه لا سلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدم  
كقوله عليه السلام لا صلوة الا بالصلاة ولا طهارة ولا تقوى ولا حلال في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ما ضرورة ممدق  
الخبر وما ذكر انه يلزم اختلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو موقوف اصلا واما سقوط احد وثبوت النسب وجوب العدة  
والهجر فيه فله شبهة وهي وجود صورة العقد في محله لا الاعتقاد اصل العقد وهذا الاحكام ثبتت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك  
ضروري يعني ولو كانت صيغة نيبا لا يمكن العمل بتحقيقها والقول ببقاء المشروعية ولو وجب صرفها الى النفي ايضا لان النهي  
انما يوجب بقاء المشروعية فيما يمكن اثبات موجبه وهو احرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع  
لملك ضروري لا ينفصل عن اكل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واستيلاء  
لها حكمها من غير جنابة ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتماع الكور والاثاث على وجه السفاح بدعيته الشهوة فيه  
من الفساد لا لا يفسد النكاح سببا للملك لينظر اثره الاستمتاع ولما اسمى ذلك الملك حلا في نفسه ولما لا ينظر  
اثره فيها واد ذلك حتى بقيت حرة مائة لاخر انس ومناخها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها اجرت نفسها او طست  
بشبهة كان الايش والاجر والعقر لسا دون الزوج واذا كان الموجب الاصل في النكاح اكل وموجب النهي احرمة لا يمكن  
الجمع بين موجبين تضاد بينهما كحرمة ثابتة بالاجماع فيعدم اكل ضرورة ومن ضرورة عدمه خروج السبب من ان  
يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية يزداد احكامها بالذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن افاقة المشروعية صيرورة اكل



لمعنى النفي والتسخير بخلاف البيع حيث ان القول غير بقاء المنة وعية والعمل حقيقة النسي لان البيع شرع لمالك الميمن والتحرير لا  
يعتاده فاكمل الجميع منيما لان التحريم ايضا داخل دون الملك داخل في ملك الميمن تابع لانه ليس بموضوع للحل الاحالة فينفوت  
التبع عند وجود هذه لا يلزم فوات الاصل الا ترى ان اى البيع او ملك الميمن شرع في موضوع كالاته الجوئية وفيما لا يتحمل  
اقل اصل كالعبيد والبهايم والاخت من الرضاع ولو كان اقل مقصود بالملك الميمن كما هو المقصود بملك النكاح لم يشترع البيع  
والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمته الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف  
والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمه لانه انما انعقد وبقى في هذه الصور ليعطى اثره بعد زوال هذه العوارض فانما تزول المحجبات  
فلا حرام ينتهي بضمه وان يحسن غيتى بالظهور وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكن الوصول  
اليها حسا الا بهنجه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان اثره يظهر بعد رفع المانع فاما فيما نحن فيه فالحرمه ليست بمنجاة الى غاية يمكن ان يظهر اثر  
النكاح بعد انتماها فلا يكون في الانعقاد فائدة مما لا شك فيه فاجاب عما يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النسي عن التفرقة  
الشرعية يوجب بقاء المنة وعية فلما فرغ من اثاره انى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النسي عن الاضال كحتمية كونه  
انعقاد المنة وعية اصلا وما يرد نقضا عليه من الفص بانه فعل حس قبيح العينة منى عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم  
بالباطل ثم اتم جعلته مشروعا بعد النسي سببا لملك المنصوب عند اقرار الضمان وكذا الزنا فعل حسى قبيح لعينه منى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا  
الزنا وقد جعلتم منه عتية بعد النسي حيث جعلته سببا لحرمته معاصرة التي هي لعمرة اذا النعمة لا تنال الا بسبب مشروع وبما تناقض ظاهر  
فقال نحن لا نقول في الفص بانه ثبت الملك مقصودا به كما ثبت بالبيع والهبة وكما ثبت اكل بالنكاح بل ثبت الملك مشطرا  
لكذا وبما ان الضمان الواجب بالنصب بدل العين عند خال يبدل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب  
بمقابله ما هو المقصود ومقصود صاحب الدار ان يمس مثالا عين الدار لا استلزام كسبه ويده وانما يجب بطريق اكبر بالاتفاق  
حتى لو غصبت جماعة عينا وهلك في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة كحصول اكبر بها فاكبر يستدعي الفوات لاحالة لان الفاتت هو الذي  
يجبرون القائم مكان من ضرورة القضا بقيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبر المافات وليلال يجمع البديل والبديل في ملك  
واحدة ليتحقق المماثلة التي هي شرط طمان العدوان وما لا يمكن اثباته بالشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لا محذور  
وقوع الحاجة الى اثباته كما في قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم فاعتقه يقدم التمليك على نفوذ الصق عند ضرورة كونه شرط  
في الحل لان يكون قوله اعتقه عنى سببا لتمليك مقصودا وتبين بما ذكرنا ثبت بالعدوان النقص ما هو حسن مشروع به وهو ان  
بالقيمة جبر الحق في الفاتت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حسنا بحسنه ووجه الامر بان يوجب البديل  
ان لم يثبت شرط بعد وعدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما ثبت بالاثمار به مقتضى كالا مبالا عتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لا يثبت  
بثبوت مقتضى الاثمار به فاذا عتق ثبت الملك بالشرع او لا ثم اعتق كما لو صح بالشرع ثم امر بالعتاق فكلذا بمنزلة ملك الاصل او لا مقتضى  
ثم يترتب عليه ملك البديل كما لو اتى بما ينص على الانالة من زمان بيع وتبين ان النقص موجب للملك في البديلين كالباع الا انما يجب  
اقتضاه بالشرع انما شرطه منى تابع لانه ثبت بتصميم الغير لان ثبت مقصودا بنفسه وهذا ثبت بثبوت الشرط وبسقوطه يسقط كالمادة للصالح  
بثبوت الملك للفاصل صعب الذي شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو شرط وهو ان يثبت الملك للفاصل مقصودا بالنقص ولا يلزم عليه



مخصب المديريت لا يوجب الملك فيه الغاصب ان ادعى الضمان لانا نقول فيه والحق ملك المخصوب منه بعد فقه جدي في  
تحقيق الشرط المشروع وهو الضمان ولذا لو لم يظن المدير بعبء ذلك وظن ان كسب كان للغاصب دون المخصوب منه ولكن لا يخل في  
ملك الغاصب مما يتحقق المدير فان حق العتق يثبت له بالتدبير والملك في المدير يتحمل الزوال ولكن لا يتحمل الانتقال الزوال  
لتحقيق الشرط فيثبت بما لا يقدره الظاهر الوقت فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه ونقول القيمة في المدة  
ليست بيد من العين لان ما هو شرط وهو عدم الملك في العين تتخذ في المدير فيجعل خافعا عن النقصان الذي حل به وهو  
عند الضرورة نفى كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الا في المدة فيجعل لا عن العين اذا تعذر ايجاد الشرط فيه يجعل خافعا عن النقصان  
الذي حل به قوله وكذلك الذي لا يوجب المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للمصاهرة سبب للولد اسي وكما ان سبب  
لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني نحن لان ثبت حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا  
لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من ان سبب للمصاهرة كالموطى كالحال والمصاهرة سبب لوجود الولد الذي هو الذي يستحق كالكراهية  
الحرمات ويانه ان اصل هذه الحرمة في الموطى كالحال ليس بثبوت الملك ولكن معنى البعضية وهو ان ما لا يدخل تحتها المصاهرة في الموطى  
ليصير ان ثبوت احد او ثبت له حكم الانسان يتحقق ولو صر لولد وورثه وبين الموطى ونهائيا بعضية وكذا بين الموطوة وهذا الماء  
فيصير بعضها مختلفا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتنا والبعضية التي بين الموطى وابناء ذلك الماء وبعضها  
واذا ثبت للماء والماء بعضها تعدت البعضية اليها ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر الكرامات البشرية ومن جملة ما حرمت  
الحرام فثبتت الحرمة في حقه للبعضية اعني تحرم عليه اصنام الموطوة وبناته واباؤه والوطى وابناءه للبعضية استغنى عن سببه  
بينهم ثم تعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية من ابائنا ان تعدى حرمة اباؤه والوطى وابناءه من الولد الى المصاهرة  
وحرمة اصنام الموطوة وبناته من الموطى الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة لافضل الاخر بواسطة لان جزءه صار جزءا منها  
اذ الولد كمال مضاف اليها وجزءا صار جزءا منه لانه مضاف اليه تمامه ايضا فصار الولد على هذه التحقيق سببا لثبوت الحرمة  
بينهما البعضية التي تحدث بينهما بواسطة حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تحليل عدم جواز بيع اصنام الاولاد والاولاد كيد  
ينبغي نحن وقد اختلفت كقولكم بل هو من وداؤكم بدا نحن ثم اتسم الموطى مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العلق تتعدى  
هو سبب ظاهر مفضل اليه فقيم مقامه وجعل الولد كما حصل تقديرا اذ اعتبار الاصل والوطى كالحال فصار الموطى كالحال الموطى كالحال  
من غير تفاوت بينهما في الافاض اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا فكان ينبغي ان تثبت الحرمة بين الموطى والموطاة  
لما بيننا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع ببعض حرام لقوله تعالى فمن اتبعني وراثة لك فاولئك هم العادول والموطاة  
عليه السلام نكح اليد لمعون الا انها تركناه في حق الموطوة ضرورة اقامة النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام  
لانه المعنى حتى حلت حواء وقد خلقت منه حقيقة حرمت بنه ثم هذه المعصية لا تختلف باكمل وحرمة فلا يختلف حكم الحرمة  
فتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه الزنا موجب للحمل لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو يوجب  
هذا الوجه لصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو سبب لابي ما هو سبب لابي  
الاشري ان في جانبها الفعل زنا ثم اذا جلست به كان لذلك من الحرمة بالغية من سببه آدم ويكون



نسبة تبادله من حيث عليه ويتوقف في رحم الام الى ان تلد وينقطع للضرع ونبت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لا بد من ذلك لانه  
 زنا ولذلك نهى فان قيل فلهذا لم يكره لم يكون الزنا مخطورا من وجه مباحا من وجه ونهيا قول باطل فانه لو كان كذلك لما  
 وجب به الاحتكام في ايجارته المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطورا من كل وجه ولكن من حيث كونه سببا للمصيبة  
 بمخطور ويجوز ان يثبت للفصل جهتان احدهما مشروعة والاخرى مخطورة فكل من امر بالتحرک الى اليمين في شيء عن التحرك الى اليسار فترك  
 امامه فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي هو عند ترك المنع عن  
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بالبرهان شديدين فلهذا نهى وجوب احد من حيث كونه زنا مؤثرا  
 في الوجوب بمخطور من كل وجه بنبوت وصف آخر اصل الفعل للقبح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا وجب فيه لمكانه ولا شبهة  
 ملك فلا يوقع خلافا فيما هو سبب للمصيبة المحرمة ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعذر الاحتكام بها قوله  
 والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تجدي منه الى المحرمات ويعدى الى سببه  
 ما قام مقام غيره مما يعمل لعله الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء سبطا او موطئا للتراب فلهذا نهى  
 بسببه وصف الزنا باحرمته لقيامه مقامه بالوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اى احرمات الاربع وهي حرمة امهات  
 المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابناؤه على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى  
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صفته ولست استحق هذا الولد جميع كرامات البشر  
 التي استحقها المخلوق من مائة الرتبة كما ذكرنا ثم تجدي اى احرمات المذكورة من اى من الولد الى اى طرفيه وهما الاب  
 والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تجدي منه الا الى الاب وكذلك حرمة ابا والواطي وبناته لا تجدي منه  
 الا الى الام فلا يقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجلاد بجرت كما هو مذکور في عامة الشروح فانهم يتعدى اى سببية نبوت  
 هذه المحرمات وهي حرمة المصاهرة والتفسير مستمكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع  
 التفسير المتكهن في تنعدي الاول لان المحرمات لا تنعدي الى الاسباب لهذا العهد لفظه تنعدي والا لكان يكفي ان  
 يقول والى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والنس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه  
 والنظر الى الفرج بشهوة خلافا لابن ابي ليلى رحمة الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل لعله الاصل اى  
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته احكام بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل بالنوم  
 والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المنى واشتقاق علمت علما من غير نظر الى اوصاف  
 نفسها وصلاحيتهما الحكم كالتراب لما اقيم مقام الماء في الماشاة فاداة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يفت  
 الى وصف التراب التي هو تكوينه فلهذا نهى عن التراب اقيم مقام الماء في الماشاة فاداة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يفت  
 مع هذه الصفة سبب ضاع هو هذا اقيم مقامه والولد لا يوصف باحرمته والقبوح لما ذكرنا واما ما روينا عليه السلام  
 ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لا ناشأ به ان ولدا لغيره اصلح ومنفعة اعود الى الناس من ولد الزنا  
 لذا في الطريقة صدر الحجاج قطب الدين القنطري رحمة الله عليه لقيامه اى الزنا مقامه بالوصف وهو الولد بذلك



أي يوصف بحرمته في أيجاب حرمة المصاهرة أي قياص مقام الولد وادبر وصف الحرمته في حق هذا الحكم جامعة لاسيما عن سقوط الحرمته

**فصل في حكم الأمر المنهي في ضد أو إيجاب اليمين المتكف العلق في ذلك المختار عندنا أنه الأمر بالشئ يقتضيه كراهية ضده لأن يكون موجها له أو لغيره عليه لانه سياتي من غيره ولكنه ثبت حرمة الضد ضرورة حكم الأمر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا بطريق الاقتضاد دون الدلالة يعني ضد المأمور به والمنهي عنه فإن طلب الفعل في قولك اتحرك تنسوب إلى التحرك وحمته السكون وطلب الامتناع في قولك لا تسكن تنسوب إلى السكون وحمته التحرك فإذا قيل تتحرك بل لا تشر في المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن وإذا قيل لا تسكن بل لا تشر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تتحرك فهو محل اختلاف وهذا الفصل لبيان اختلاف العلماء في معنى الذين قالوا بان موجب الأمر الوجوب في ذلك أي في حكم الأمر المنهي في ضد أو إيجاب اليمين إذا لم يقصد بامر أو نهي فذهب عامة العلماء من أصحابنا وأصحاب الشافعي حرمته عامة إيجاب الحديث إلى أن الأمر بالشئ نهي عن ضده إن كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان نهي عن الكفر وإن كان له أضداد كالأمر بالقيام فإن له أضداد من الوقوف والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الأمر بنهيها عن الأضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيها عن واحد منها غير عين فصل بعضهم من أمر الإيجاب والندب فقال أمر الإيجاب يكون نهيها عن ضد المأمور به أو أضدادها كقولها بالله عن فعل الوجوب وأمر الندب لا يكون كذلك فكانت أضداد الندب غير نهي عنها إلا نهي تحريم ولا نهي تنزيه ومن لم يفصل حمل أمر الإيجاب نهيها عن ضده نهي حتى يكون الاعتساع عن ضد الندب وينبغي كما يكون فعليه نهيها أو ما لا نهي عن الشئ فامتنع بضده إن كان له ضد واحد بالتفاهم كالنهي عن الكفر يكون أمرا بالإيمان والنهي عن الحركة يكون أمرا بالسكون وإذا كان له أضداد فعند بعض أصحابنا وبعض أصحاب أحمد يثبت يكون أمرا بالأضداد كلها كما في جانب الأمر وعند عامة أصحاب الحديث لا يكون أمرا بجميع الأضداد ثم عند بعضهم لا يكون أمرا بشئ منها وعند بعضهم يكون أمرا بالاحتياط الأضداد غير عين وهذا بيان اختلاف من أجل استقامت المعصية فقد اتفقوا على أن على الأمر لا يكون نهيها عن ضد المأمور به وكذا النهي عن الشئ لا يكون أمرا بضده المنهي عنه لكنهم اختلفوا في أن كل واحد منها يلزم في ضدها أضيف إليه فذهب إليه أبو حنيفة ومن تابعه من متأخري المعصية إلى أنه لا حكم له في ضده أصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وإمام أحمد يدين من أصحاب الشافعي حملة الأمر وذهب بعضهم منهم عبد الجبار والواحد من أصحابنا إلى أن الأمر الوجوب حرمة ضده قال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده كما ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهية ضده ونحو المصنف أنه يقتضيه كراهية ضده وهو المختار للفاضة الإمام أبي زيد وشيخ الأئمة وفخر الإسلام الإمام أبي حنيفة من تابعهم من المتأخرين وذكر صاحب القواعد أن المسئلة مصورة فيما إذا كان الأمر لوجوب تحصيل المأمور به بل الفور فاما إذا كان الأمر على التراخي فلا تظهر المسئلة هنا نظوره هكذا ذكر شيخ الأئمة والواحد من أصحابنا وذكر عبد القاسم البغدادي أنه إن الأمر بالشئ لما يكون نهيها عن ضده إذا كان المأمور به مفيق الوجوب لا يدل وتخيير الصوم فاما إذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيها عن ضده كالغفارات واحدة منها واجبة مأمور به غير نهي عن تركها يجوز تركها إلى غير عامة احتجت العامة به**



بيان الامر بوجوب التمسك بالوجه فكان من ضرورة حرمة الترك الذي هو ضده وحرمة الحكم انهي فكان موجبا للنتي  
 من ضده بحكمه ويستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باشي ضد اشتغل بفوز ما هو المطلق  
 الا ترى انه لو قال يغيره اخرج من هذه الدار الساعة سوارا اشتغل بالعقود فيها او بالاضطجاع او بالقيام بفوت المأمور  
 به هو الخروج فاما النهي فلما علم ان النهي عنه بالوجه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام النهي عنه الا باثبات ضده  
 فيكون النهي حينئذ امر بوضعه وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد لان الامر بالضد انما ثبت ضرورة  
 النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بوضعه واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يمكن ان يثبت  
 الامر بوضعه واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باوحد من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الايتسان بالمأمور  
 لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور  
 مما هو متصور فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضده واحد فان الايتسان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور  
 الايتسان بفعل واحد ولكن ذلك الفصل غير متعين فلم يجعل امرا به ايضا يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع تحريم  
 بالنهي فيما له ضد واحد فانه لو قال نهيتك عن التحرك واجبت لك السكون اذ انت تحريم في السكون كان كلاما مختلا لان  
 موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتحريم نهي فانه اذا كان للنهي عنه ضد واحد  
 فيستقيم التحريم بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن ودعت لك التحرك من اتي جهة شئت او تقول لا تقم واجبت لك  
 ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا ثبت انه لا موجب لهذه النهي في شئ من الاضداد وقال بعضهم يجعل امرا بوجوب  
 من الاضداد غير عين لان النهي ليس اقتضى امر بوضعه ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي عنه لانه  
 يشترط نية الامر بوضعه احد غير عين والامر قد ثبت في الجمول كما في واحد انواع الكفارة وآجبت المعتزلة بان كل واحد  
 من الامر والنهي بجملة الآخرة فينه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي لل منع فلو كان الامر بالشئ نهيا عن ضده  
 وبالعكس اصدار الامر بنهي النهي امر او هو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الوضع  
 لا يجمع ويسمى الاتية من ان الامر بالشئ وضع للطلب ولا دلالة على ثبوت موجب وهو الطلب فيما لم يثبت له الا  
 بطريق التعديل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يثبت له ولا كان  
 او سمى وذكر الشيخ ابو المصنف رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهي عن ضده  
 وعلى الثاقب لان كلام الله تعالى عنه واحد وهو بنهي امر بما امر ونهي عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ  
 نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر ضعيفته مخصوصة  
 بكون النهي فلا يتصور بكون الا نهيب ولا كون النهي امر ولا شك ان ضد المأمور به نهى عنه وضد النهي عنه  
 مأمور به فاختلفت عبارة التمسك ونعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده وعلى العكس  
 وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطبق ما يتفق له من اللفظ  
 ولا يحسمه في بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وبتمسك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة



دريته منه به ما مسكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر فيها للنهي امر صيغة جعل كل واحد منها موجبا في ضدها اضعاف اليه من الما  
 به والنهي عنه ضدها اوجه فيها اضعاف اليه ضرورة تحقق حكمه كالنكاح اوجب العمل في حق التزويج للصيغة والحرمة في حق الغير حكمه دون صيغة  
 ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بين القول بخبرته الضد ولم يكن احدهما الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذا الصيغة  
 تدل على الحرمة وان لم تكن بما من موجباتها كالنهي عن التانيف يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التانيف  
 اختار لفظ الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في خروج الامر اقل مما ثبت به اذا ورد مقصود لان الدلالة  
 ضرورة للنهي لا يكون مثل الثابت بغيره مقصودا وكان هذا النهي بمنزلة نهى يورده في غير النهي عنه فثبت به الكراهية دون الحرمة ووجه  
 ما اختاره شيخنا في الكتاب ما اشار اليه من النهي الذي بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقتضاء لان طلب الوجوب بالامر يقتضي طلب  
 انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في نهى الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهية فلما ثبت الحرمة فذلك  
 قلنا ان الامر يقتضي كراهية الضد لا انه يوجبها لويدل على ذلك لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وليس المراد  
 بالاقضاء مذهبنا جعل غير المنطوق منطوقا لتفصيل المنطوق اذ ما وقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير  
 مقصود كما ان مقتضى ثابت بطريق ضرورة فكان شبه انه مقتضى الشريعة من حيث ان كل واحد منهما ثابت لضرورة فان ثبت  
 موجب النهي بالامر مذهبنا فمقتضى ضرورة وهو الكراهية والمنع به كما يحل في مقتضى ضرورة كراهية ضرورة وهو وجه  
 الكلام وذكر الشيخ ابو المعين في البصرة في مسألة الاستطاعة ان بين التامرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر الذي ينبغي كراهية ضرورة  
 اقول انه ينبغي من ضده ولا انه يدل وست ادرى ما اذا كان رايه ان توجيه التوجيه على تارك الماسورة لا ركا به قد انتهى عنه وهو ان لا يما  
 هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لا لعدم ما امر به من غير فعل بل كراهية مذهب ابي حنيفة فان كان الوجه مقتضيا لا نهى امر الله موصوفه  
 ابي حنيفة فاما ما جاء في اثبات كراهية النهي في ضرورة التوجيه من فعل مخطوطة بتركه وذلك فعل تركه في غير  
 يتوجه كل الوعيد لتارك الامر النص وثبوت التوجيه ولو لم يتجده التوجيه لكانت فعل مكره وليس بمتناهى عنه ولا مخطوطة نهى ما يراه  
 جميع اهل العلم واليه اشار صاحب البيان ايضا فقال او قال لبعض المسامحة ان مقتضى كراهية نهى عنه فهو خلاف الرواية فان تركه  
 صلوة الفرض والاشارة من تركه ... يا ابا عبد الله عليه السلام ... وهو لا يما ... فثبت بان الضد انما هو تركه وما اذا لم  
 كين الاشتغال به موقوفاتهما ... فثبت بان الاشتغال به بقوة تامة ... فثبت بان الاشتغال به بقوة تامة ... فثبت بان الاشتغال به بقوة تامة ...  
 واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر يوم سبب العقوبة باعتبار ترك الاجابة وبيع بالياد وبيع  
 نيل الثواب باعتبار قران النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقات العقوبة ككل مال غيره قوله وقاعدة هذا الاصل ان المحرم  
 لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه يفيق الامر فاذا لم يفيق كان مكره ما كراهية بغير القيام ليس هي عن العقوبة  
 اصل حتى اذا قدر ثم قام لاقصد صلوة ولكنه كره وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا  
 بالامر لان الامر لا يوجب التحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابا الا من حيث تفويت الامر  
 اى الماسورة ليعنى انما يجعل التحريم ثابا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى قوا الماسورة فثبت يحرم لان تفويت الماسورة  
 حرام فاذا لم يفيق اى لم يغيره الاشتغال بالامر الماسورة كان الاشتغال بالامر مكره ما لا يما كما امره الله تعالى في الماسورة



ليس نهي عن العقود بطريق الاصالة والصدق حتى اذا تعدت مقام لم تفسد صلوة بنفسها العقود ولانه لم يثبت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اسي  
العقود وكبره لان الامر بالقيام يقتضي كراهته ثم سيق هذا الكلام فيمنع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم نبوا حرمة العقد على قوات  
الما مور به ايضا كما نباه الشيخ رحمه الله فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المقتضي على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت  
الما مور به بالاشتغال لصحته في اسي خبره حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الممنوع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحكم  
العقد الا عند تضييق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكرها على ما اختاره الشيخ في روايته ونفي ان لا يكون مكرها اذا لم يكن التاخير مكرها  
لعدم ما دونه الى ابراهيم او مكره فاما الامر المطلق في التراخي عندنا كالممنوع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم العقد عندنا لعدم التفويت  
وكبره على ما اختاره الشيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهية على تقدير كراهية التاخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم العقد لقوات الما مور  
به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور ولم يكشف في سر هذه المسئلة قال صاحب الميزان هذا فصل في

قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في هذه اثبات سنة يكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن ليس  
الخط كان من جهة ليس الاثار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهية منه يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في هذه اسي عند المنهي عنه  
اثبات سنة يكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما يقتضي الكراهية التي هي ادنى من الحرمة بدرجته وجب مقتضى الامر  
الثابت في ضمن النهي سنة العقد التي هي ادنى من الواجب بدرجته اعتبارا لاحدهما بالآخر ولم يرد باستثناهما هو المصطلح بين الفقهاء وهو  
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل  
لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس يقتضي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم اني لم اقف  
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقف على حكم الامر وكذا ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه قولان على حسب اهم  
في الامر ولما اسي ولان النهي يقتضي سنة العقد قلنا ان المحرم لما نهي عن ليس المحيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القبا ولا  
القميص ولا السراويل ولا القنادسة ولا الخفين الا ان لا يجرد العنق فيقطع ما أسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من آ  
ليس الاثار والرداء اسي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المحيط كان ما هو البس غير المحيط اقتضاء فثبت بهذا  
الامر سنة ليس الاثار والرداء لانها ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المحيط

وقد فصل في بيان اسباب الشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها الشرع اسبابا اسي بيان الطرق التي  
تفرع بها المشروعات ومثبت بها ان عامة هي ما جاء في التذوي بعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا بالانصاف  
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشائع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار شيخنا في المنصوح  
وقال جمهور الشافعية في المعتبرات بحقوق العباد واسباب ايمان وجوبها اليها فاما العبادات فلا انصاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى  
وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وتوالتوا الحكم في المنصوص عليه مثبت بطاهر النص وفي غير المنصوص عليه تعليق بوصف الذي جعل حله  
ويكون ذلك اشارة لبثوث الحكم في ان لا يوجب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشائع لها هو الله تعالى  
كما ان الموجب للاشياء موصوفة وخالفها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة لا يجوز انصاف الغير بالصفة لخلق فكان  
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه من الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض سمات النص علامة وامانة على الاحكام



في الفروع فيقال اسباب موجبة او محلل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها وان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والاحكام  
 معها وقد توجب بعد الشرع ايضا بالاحكام في حق المجانين والجهليين وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لما تصور انفسا كما علم من الاحكام  
 كما في العلق العلقية فان الكسر لا يتصور بدون الاكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم  
 في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واحتج من فرق  
 بين العبادات وغيرها بان العبادات حيث كانت على الخصوص فتضاف الى ايجابها لانها موقوفة وجوبها بالابتناء واما العقوبات فتضاف الى الاسباب  
 لانها موقوفة على السبب لعللها فان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى  
 شيء اخر فالعقوبات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافته وجوب المال الى السبب ووجوب الفعل الى الخطاب  
 وكذا العقوبات فان الواجب على المجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على المولى لانه يجر ان يضاف واجب  
 عليه الى السبب وما وجب على المولى الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثم امنين جلد فاجلدوا كل  
 واحد منهما مائة جلدة فبيح هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات والمالية الى الاسباب عند فهم العبادات اما العامة فقالوا ان  
 شرع للعبادات اسبابا لضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والمحدوم سبابا  
 لضاف لوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص قتل وسبب وجوب الضمان الاتفاق سبب حل الوطى  
 النكاح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببها باشارات النصوص ايضا فمن اكثر جميع الاسباب وعظمها وادضاف  
 الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا فاجاب عن نذهب بسنة واجماعة ومن اكثر البعض واقرب البعض  
 فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافته لبعض الاحكام الى الاسباب بالليل جاز اضافته سائر ما الى الاسباب ايضا بالليل  
 وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لاننا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذاتها  
 اذا لايجاب والالزام لا يتصور الا من منقرض الطاعة لكن السبب يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب  
 لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حقه  
 وجب القصاص عليه وكذا الشئ يحصل بالطعام والارواح لما اضم كضاف ذلك الى الطعام والساقى فكذا هذا وقولهم الاسباب  
 كانت ولا حكم فاسد لاننا نجعلها موجبة يجعل الله تعالى اياها كذلك فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات  
 وحقوق العباد كانت موجودة واسل ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي  
 اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فانما لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب  
 الاداء في حقه تحقيقا ولا تقييدا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا اسل ايجاب القضاء لانه مبني على  
 الاداء ولان في ايجابها عليه جبر لا اجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب عادة فيستقط  
 فعلا للرجوع والقصور لندرة ملحق بالكثير وسياتيكم باقي الكلام في اثبات التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى  
 لما هو باسماؤه وصفاته وقروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة  
 بآية في الشرع باسباب جعلها الشرع اى الشارع اسبابا لهما اى لتلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب لعلل لانها هي الالتماس



الاحكام ظاهر لكن الشك في اعتبار الخط سبب لانه اهم الامم ولان هذه الاسباب في الحقيقة امارات على ايجاب التيمم الذي به عيب عند الناس  
موجب في الحقيقة به وانما لان الوجوب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لاستحالة ثبوته عند المحدثات لغيره  
الا انه جعل الاسباب امارات على الاسباب فيسيرا على العباد وكون الاسباب خبيثا عنافضا في الاسباب اليها من راحة حقيقة قوله كما لم يثبت  
سبب وجوب الحج البيت لانه اضاف الى البيت في الشرح قال الله تعالى والله على الناس حج البيت والمأفأة من ذوات البيت على ما ينبغي  
قالوا ان البيت حرمته من غير ان يصير سببا لزيارة شرفا فان المكان المحرم قد زاد في الآية واحدة اما لان الشرف الذي فيكون زيارته عظيما  
لله تعالى لانه واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس سبب ليل لانه لا ينبغي له ان لا يتكرر في تكرره وتوقف  
صحة الاداء عليه مع انتفاء تكرره الوجوب بتكرره دليل للشرعية والقبول شهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء  
غير جائز لاول شهر الحيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب ان لو لم يكن سببا لم يكن اضاف الوقت  
اليه فيه وقد يقال ان شهر الحج لما يقال به وقت الصلوة فدل انه سبب لانما نقول الوقت شرط ان ادرك في هذه عبادة ذات اركان  
شروع او اتماما من غير ان يكون ركنا من ركوز وقت معين كما انحصر بمكان مخصوص فلم يميز قبل وقته الخاص كما لا يجوز  
في غير مكانه فانه لم يميز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يميز يوم الثاني في اليوم  
الاول ولا قبل الزوال فدل ان ما كان منها في وقت بوقت خاص يتبادر في جميع اوقات الحج كالسعي فان من طاف في سعي  
رمضان لم يكن سعيه مقبولا بهي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم اخر لم يميزه لسي ولو كان طاف في شوال كان سعيه مقبولا به  
حتى لم يميزه اعماء اليوم الثاني في سعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في جميع اشهر الحج قوله وبالصوم بالشهر والصلوة بالوقت والجمعة  
بالسبب مما في الصوم من ان السبب في وجوب شهر رمضان فاللهم للعبد فتيما الفقه المتأخرون من شائبة مثل القاضي الامام  
ابن تيمية والاشعري والاشعري في ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه اضاف  
اليه في تكرره وتكرره في الشهر والاصح قبله لانه اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس المنة السخري الى ان السبب مطلق  
شهر والله في حديثه في البيت الايام والليالي متساويان لانه اشهر اسم لجزء من الزمان مشتق على الايام والليالي وانما جعل الشهر سببا  
لان الله فيه فضيلة بها الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان سفيقا في اول ليلة من الشهر ثم من قبل ان يصوم  
ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق بعد ان مضى الشهر في حق ما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يميزه القضاء وكذلك لو كان المجنون  
اذا افاق في ليلة من الشهر ثم افاق قبل ان يصوم ثم افاق بعد مضى الشهر لم يميزه القضاء وكذلك انية اداء الفرض في سبب وجوبه والليالي  
بوقت الشمس قبل ان يصوم وعلوم ان في اداء الفرض قبل ان يقرر سبب الوجوب لا يصح الا ترى انه لو كان قبل غروب الشمس لكان  
نيتة في يومه قوله عليه السلام صوموا الروية فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لذلك الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد  
ونحو الامام احمد وجمهور الامام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزة الذي لا ينجي من اول كل يوم سبب  
لوجوبه في كل يوم فوجب جميع الايام فجاز ان لا يكون الواجب في الشهر شيئا متفائرا او صوم كل يوم عبادة على حدة غير من  
تفريقه في وقت واحد بل في وقت واحد بالارقتاع عند طرو الناقص كالصلوات في اوقاتا بل التفرق في الصلوات  
اكثر منه في الصلوات بالارقتاع في وقت الفجر والوقت في وقت العصر قبل اداء الظهر والظهر في وقتها



[illegible]



اباة فيه من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا ومثرب الحرام حال الفاضل الامام ابو زيد في الاسرار او ان في رمضان  
 لذلك الزنا حرام في نفسه لا بحق الصوم وحرام غيره وهو الصوم فوجب كونه حراما في نفسه الحمد الذي هو محسوب بسبب المعنى الاخر كفارة لانه  
 لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شيئا باحتمال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة ولما قبل  
 الخطا والركب من الخط والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رعى الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك الثبوت وباعتبار الحمل هو  
 مخطور لانه اصاب او مياحتر ما يصح سببا لما وكذا الاصطياح مباح في الاصل وباعتبار الاحرام مخطور فيكون متروكا ومن الامرين  
 وكذا اجتماع في الممين المعقودة منعتا الخط والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرحت في بعض  
 نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البنية مع البني عليه السلام على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلى من كان يحلف في  
 البنية لبعض دواعي الدنيا منى منها لقوله تعالى ولا تجعلوا لحدوثكم اسيما لكم اسي ندلة في كل حق وباطل وقوله غراسه واحفظوا اسيما لكم  
 اسي استقوا عن اسيمن وخطوا الفسك فسادا الثاني ان الممين الصاوية عقد مشرع يحلف بهما في الخصومات وتكررها شرعا وكما  
 سبحة الارثا نأخذ معنى الخطر باعتبار الحدوث فكانت دائرة بين الامر فيقتل سببا لكفارة وهذا الوجه يشير الى ان الممين مع الحنث سبب  
 والوجه الاول يشير الى ان الممين سبب الحنث شرطا الى كل واحد من فرق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارة  
 قوله والمعاملات تعلق البقاء المقدر ربعا لهما الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق والمعاملات مشروعة بكذا سبب  
 مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدر اسي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والمحسوس بقاءها اسي سببا شرعا من ذلك  
 فلان بقاء على كذا اسي يخرج فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا  
 لما لا يتناول وجودا بسبب البقاء ولكن تعلق البقاء بها وانقضاءه اليها بسبب بشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصالح سببا  
 لما وبيان ما ذكره الشارح الثلاثة الفاضل الامام ابو زيد شمس الائمة وقر الاسلام رحمهم الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى  
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء المحسوس وبقاء المحسوس امتناسل وذلك بايتان المذكور الانا في مواضع الحديث فشرح له طريق  
 بقاء اسي به المقدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المراتة لان في التغالب فسادا  
 وفي الشركة سببا فان الاب مهي شعبة يتخذ اسياب الموت عليه وليس للامر قوة كسب الكفايات في أصل الجملة وكذا لا طريق لبقاء  
 النفس الى اعيانها من المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس كفايتها لا يكون حاصلا في يد ما وانما يمكن من  
 تحصيله بالانتماء سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة من نراض لما في التغالب  
 من الفساد . . . . . بالفساد قوله والايان بالاباحة دلالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالقدرة تعالى كما هو  
 باسماة وصفاته ثابت بابا ب الله تعالى في الحقيقة كما في الايات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابهم حقا  
 ففسب الى اسيين كما هو ممكن او صواب الى اذنة الايجاب بل اسطة تبسيرا على العباد وقطعا شبهة المعاند من اوله لم يوضع له سبب  
 ظاهرا نبالا له وجوبه ولم يمكن الا لزام عليه فوضع السبب في الظاهر الزاما للوجه عليه وقطعا شبهة بالكلية وحدث العالم  
 يصالح سببا لوجوده لانه يدل على الصفة والحدوث وهي تدل على الصانع وكذا سمي عالما لانه علم على وجوده وحدانيته  
 فيستدل به على ان له صانعا موصوفا بصفات الكمال منه راعى الحقيقة والزوال والقياس اشارة عن رفضي التذمة بقوله العبرة



تدل على البصير واثار المشي تدل على السير فهذا الهيكل العلوي والمركز السطلي امايد لان على الصانع العلم النجيم هذا الذي ذكرنا هو  
طريقه القاضي الامام ابي زيد وتاليفه فيها عامة المتأخرين قدام المتقدمين من مشائخنا نقالوا بسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى  
على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من النواع انعم بالقيصر العقول على الوقوف على كنهها بقصد من القيام بشكرها  
واجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكر السوايح نعمه بفضل وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمته وان  
مدته عمره وان طال فالإيمان وجبت شكر النعم الوجودية وقوة النطق وكمال العقل الذي هو النفس الموهبة والصلوة وجبت شكر النعمة  
الاعضاء كسليمته وصومه وبشكر النعمة اقتضت الشجوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكر النعمة المال والنجح وجبت شكر النعمة  
فان الله تعالى لما اضاف الى نفسه كرامته صارا ان الخلق لمحمد فوجبت زيادته اداء لشكره هذه النعمة وتحميلا للامان من النيران  
فثبت ان اسباب هذه العبادات انعم الى هذا الطريق بالصدور الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر للزام  
اداء واجب علينا بسببه كالبيع يجب به العنق ثم لطلب الاداء ولقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لان  
الوجوب لا يستفاد الا بالامر فقال ليس الامر باللامر فاداء واجب به او وجوب عايقا لما ثبت الوجوب بالاسباب  
في حقنا فانما فائدة الامر فقال انما ورد الامر للزام اداء واجب علينا بسببه كالبيع يجب به العنق في ذمة المشتري ثم لا يلزمه  
الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادات شي سوى وجوب الاداء فلا ثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي  
يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو الم شروع قلنا في خير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في  
الصوم فانه مشروع قلنا في كل يوم وجدا لاداء اول يومه وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب  
بالاداء لوجود شرطه وهو تمكن من الاداء ولم يوجد كذا ذكر شمس الأئمة قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة  
على النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا المجنون والاعمى على يوم وليلة حتى الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب  
وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا  
الاعمى والمجنون على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافتاقه والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت فقررنا  
ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب لوجه الخطاب اليهم اذ لو لا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال  
ذلك ابتداء عبادات يجب عليهم بعد الانتباه والافتاقه بطلب جديد يتوجه عليهم لاننا نقول يجب رجاءية شرائط القضاء فيه  
كالنية وغيره ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رجعت فيه شرائط القضاء كل كان ذلك اداء في نفسه كالمودعي في الوقت الامر  
ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاءها بعد خروجه الوقت كالكاقر والصبي والمحالض اذا سلم او لمغ ادخلت بعد  
خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب رجعت شرائط القضاء بل  
ان الامر على ما ذكرنا واصلح ان التمسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم ودون المنع عليه والمجنون  
لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنع عليه اصلا حتى لا يجب عليهم القضاء بعد الافتاقه اذا كان  
المجنون او الاثم مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سيئ الاوقات للعبادات من اصحابنا فثبت  
يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنع عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق علماءنا ووجوب العلماء قوله وانما



يعرف السبب بسببه الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافته الشئ الى شئ ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشئ مجازا ثم بين الشيخ اماره كون  
 الشئ سببا فقال انما يعرف السبب اي سببه الشئ بنسبه الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر ورج البيت ووجد المشرب وكفارة  
 القتل وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بونه ويكرر تكبيرة لان الاصل في اضافته الشئ الى شئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا للمضاف  
 وان يكون الشئ المضاف ساكونا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان انما حدث فعله واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للتميز  
 كان الاصل فيها الاضافة الى انحص الاشياء به يحصل التمييز ونحو الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط  
 فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده في مشابهة العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجازية  
 ان الاضافة التعريف فان المضاف مكررة قبل الاضافة وقد تعرف بعدا بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشئ  
 متى انحص عنه نفسه تعرف فاذا كانت جارية في غلام كان مكررة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جارية في غلام زيد صار معرفته لاختصاصه به  
 ثم اختصاص الشئ بغيره قد يكون بهمان اختصاص الغلام بغيره يعني الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان يعني النسب واختصاص  
 اليزيد بغيره في قولك يزيدي يعني الجزئية وتقس عليه ثم تعرف الصلة والاصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما  
 واجبا لاجل اضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت  
 ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان سطق اضافة الحادث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة الفصل  
 وهذا كسب فلان وتكرره والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا اثاره فتكرره بتكرره ول انه يضاف اليه  
 وليل قوله وتعلقه به اي ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشئ وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور  
 تضاف الى الاسباب الظاهرة فلا تكرر الحكم بتكرره الشئ ول على انه حادث به اذ هو السبب النظامي لمحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر  
 حادث بتكرره فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي  
 التكرار ولا يتجدد وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبه تصدق بدمهم من مالي اذا اسسيت او اذا دكت الشمس لا يقتضي  
 التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدمهم مطلقا على ما مر بانه متعين ان الوقت هو السبب ان حصل الوجوب مضاف اليه وان تكرر  
 بسبب تكرره كسائر احكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله وفي صدقة الفطر اسما  
 جعلنا الراس سببا والفطر شرط عام وجود الاضافة اليها لان وصف الموتة يخرج الراس في كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرر الفطر فتكرره  
 تكرر وجوب الزكاة بتكرره المحول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا هو الموتة تجدد ويحصى الزمان كما ان النهر الذي  
 لاجله كان المال سببا لوجوب الزكاة تجدد ويحصى المحول ويغير السبب بتجدد الوصف بتكرره التجدد فيسبب جواب عما يقال لما كانت  
 الاضافة دليل سببية شرعا وفي حقيقة انظر وجبت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر زكاة رؤس الناس  
 بكرة فطر سهم لا يقول رسول الله ما من القرية ووجبت الاضافة الى الوقت فقبل صدقة الفطر والمراد وقتة وكذا  
 يتكرر الواجب بتكرر الوقت من استئثار الراس كما يتكرر الراس مع استحاد الوقت فلم يجعل الراس سببا والوقت شرطا  
 ولم يجعلوا الوقت سببا كما جعله الشارع في جملة التلوه مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت أشهر من اضافة الى الراس يقال  
 لما وجبت الاضافة اليها ومخا لاس في كونه سببا لوصف الموتة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمنين فان النبي عليه السلام



ابراهمي النون في قوله عليه السلام او يمن تموتون اى تكملوا هذه الموتة فمن حيث كونها عليكم والاصل في وجوب الموت راس على عديون الوقت فان نفقة العبيد والرداء يجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى الموتة دون الوقت وكذلك موتة اشئ سبب لبقائه وذلك يصور في الراس دون الوقت فاما ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالاتامة في حق المسافر واما تكرار الوجوب عند تكرار الوقت مع اتحاد الراس فليس لتكرار الوقت بل لتكرار الراس تقدير فان الراس لما صار سببا بوصفه الموتة وفي تقديره كان الراس بمنزلة المتجدد وتقدير الموتة كالنصاب لما صار سببا بوصفه النماء صارا كالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحال مما ذكره وجوب الزكاة بتكرار الراس في نصاب واحد قوله وعلى هذه التكرار العشر والخارج مع اتحاد السبب وهو الارض

الناتية في الدية حقيقة بانها خارجة عن الناحية من الراحة اى سطر هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب بتجدد الوصف يصير كالمتجدد حكما كما في العشر وخارج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منها الارض الناتية كما ان السبب الزكاة المال النامي والدليل على سببية الارض اضافية العشر والخارج اليها ليقال عشر الارض وخارج الارض وتوصف الارض بها كما يقال ارض عشرية وارض خارجية باعتبار صفته النما وان العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخارج ليقط اذا اضطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن اشتغال الارض فيه ففرقنا ان صفة النماء معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكاة الا ان النماء لا يحتمل اعتبار في العشر لانه مقدور بخروج من الخارج فلا يمكن ايجابه انا بعد تحقق الخارج وفي الخارج اعتبر النماء التقديرى بالتمكن من الزراعة لان الخارج من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء بحقيقى بل يكفي فيه بالنماء التقديرى رعاية لجنب المتعالة ثم ان كل واحد منها يتكرر بتكرار النماء مع اتحاد الارض لان الارض يصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديره فكذا الراس في صدقة الفطر

فصل في الغرمية والرخصة الغرمية في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالوارض فالرخصة اسم لما بقى على اعداء العباد والغرمية في اللغة القصد المؤكد ليقال عرمت على كذا عرما وغرمية اذا اردت فعله قطعت عليه ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا وان افعل كذا يمينا لان تأكيد بصيرورة يمينا ويقال عرمت عليه اى قسمت عليه والرخصة في اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشئ رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة الغرمية اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غير متعلق بالوارض بيان لاصالته لانه تقييد في التعريف ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالنحرى والرخصة اسم لما بقى على اعداء العباد كالاذن باجر كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الافطار في رمضان لعذر المرض والسفر وعبارة لعنهم الغرمية ما استمر على الامر الاول واستقر علينا بحكمه انه النماء ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكاف قوله والغرمية اقسام

اربعة فرض وواجب وسنة وفل ويدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان الترك المنهى عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شيعة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وسنة ان قل النكاح وودنه كترك ما قيل فيه لا باس ويؤيده ما ذكره شمس النامية الواجب ما يكون واجبا لاداء شرعا وواجب لترك فيما يرجع الى التحل والحرمة وقيل نعم انحصار هذه الاقسام الى الغرمية لا تنحصر من ان كثير جازها اولاد الاول هو الفرض والثاني لا ينحصر من ان يعاقب بترك اولاد الاول هو الواجب والثالث في ما ينحصر من ان يستحق بتركه لئلا ياولاد الاول هو سنة والثاني هو الفل ويدخل في القسم الاخير الباع ان جعل المباح من الغرام



وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يخرج جانب الاداء فيه او جانب الترك او  
 هذا ولا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ولا يخلو وهو بكفر من او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق  
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او باطنا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب  
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاثبات به وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه قوامة  
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتصدقا بالقلب وعملا بالبدن حتى كره  
 جاحده وليس في تركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير يقال الله تعالى سورة انزلنا وفرضنا اى قطعنا الاحكام فيها قطعا  
 وقال عز ذكره فخصف ما فرغتم اى قد رتم بالقسمة ويقال فرض النافذ للمرأة اذا قطعها وقد رلما وفي الشريعة  
 هو ما ثبت وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكاة وهو حسن مما قيل  
 هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجامع يخرج العملة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانما هو  
 فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سبق منه وحكمه اى الاثر الثاني ثابت بالفرض اللزوم  
 علما وتصدقا بالقلب اى يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة لشوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى  
 لو تبدل لغيره يكون كفا لانه انكار الدليل القطعي وعملا بالبدن اى يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير  
 مستحق به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء  
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اى ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلك واما  
 لا تكفر اهل قبلكم فغير مثبت حجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكميته يخاطب اهل البيت شعروا طائفة قباكر وسنة  
 بحكمكم وطائفة قالوا مسي ومذنب كذا في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم علما بالبدن  
 لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده وليس في تركه ادستخف باخبار الاحاد وهو ما خذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط  
 في اثبات العلم ليقيني ملحق بالمعذورم وان كان في ايجاب العمل ثانيا موجبا او لانه ساقط على المكلف بدون ان يتجمله  
 باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا يتجمله من اختياره مقرر او هو ما خذ من الوجيب  
 وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ما خذ من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وله  
 ثبت العلم به وهو في الشرعية اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصحة  
 الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامته الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا  
 لان وليه لا يوجب اليقين ولزومه الاعتقاد مبنى على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا قوله وليس في تركه  
 اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلثة اوجه اما ان تركه مستحفا باخبار الاحاد بان لا يرد على العمل  
 بها واجبا او تركه متناولا لها او تركه غير مستخف ولا تناول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راو لغير الواجب  
 وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التضييف لان تناول سيرة السلف واستخف في النصوص عنه الدنيا اثر  
 وفي القسم الاخير ليس في تركه تضليل لان العمل به ما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية وفسقا هذا هو المذكور



في مادة التفسير عليه يدل كلامهم خمس الائمة وهو صحيح وما ذكره بهنا يشير الى ان تركه لا يوجب التفضيل اصلا وتوجب التفسير بشرط ان يكون مستغنيا ولا يوجب اذ كان متساويا وليس فيه ولا بسطة التفسير في القسم الثالث بل هو ساكت عند عبارة التفسير بل على انه لا تفضيل فيه ولا التفسير الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالكتوبة في لزوم العمل والنافعة في الاعتقاد وحتى لا يوجب تغيير جاحده ولا تفضيل ونحوه انه لا يغير النوازل بغيره ولا يفسق بتركه هذا الا ان يكون مستغنيا باخبار الاما عا ونفسه ولكن الصحيح ما ذكرناه اولاً لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية مما ذكره على وجه الاستخفاف بكونه مخالفاً لاجتهاد وبدون الاستخفاف والى ويل يكون فاستاقوله فاما متساو ولا فلا امي اما تاركه متساو ولا فلا يفسق ثم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان وتطابقان على معنى واحد وهو الذي نذكره ويلزم تاركه ويلزم شرعاً لوجبه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال واختلف طريق البشوت لا يوجب اختلافه في نفسه فان اختلاف طريق النوازل لا يوجب اختلاف حقا لهما وكذا اختلاف طريق الاحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه في نفسه من حيث هو احرام قال ويخصيص اسم الفرض بالقطع والواجب بالظن يحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعاً به او ظنوناً وكذا الواجب هو الملازم او الساقط سواء كان مقطوعاً به او ظنوناً وكان تخصيص كل واحد بقسم شكاً ونحن نقول انهما انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباشرة احد المصنفين لآخر وانكر التفرقة بينهما حكماً بان يقتضي لا تفاوت بينهما في لزوم العمل لطل الكارو لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل ظنون به ظاهر لان ثبوت المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثباتاً بين الدليلين لا بد من ثبوت المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بقسم يحكم فاسد لاننا نخصص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخصص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم الحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه التباينة فالحاصل ان عند الشافعي وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبينا ان انفس المقطوع به وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذه انفس باطلاقة وعمومه يتناول الفاتحة وخير ما يقتضي ان يحكم المكلف من الصلوة بقراءة غير الفاتحة كملحج بقراءة غيرها وخير الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة بحسب العمل بها من غير ان يكون فرضاً ليقدر الكتاب على حاله ويحصل بالدليلين على مرتبتهما قوله وسنة هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير اقراض ولا وجب لانا طريقة امرنا باحيائها فنستحق الائمة تاركها واثن فوكان السنة لغة الطريقة مرغوبة كانت او غير مرغوبة وسنن طريق مخطئة وسنة ليس لعيب يرفق من باب طلب فان اخذت السنة منه فاعتباراً ان المار لعيب ويجري فيه جريان الماد منه قول الشاعر وسنة باعناق المطى الاباطح وهي في الشرعية اسم للطريقة المحسنة مسلوكة في الدين من غير اقراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء سلكها الرسول عليه السلام او غيره ومن هو علم في الدين وحكمها كذا قال خمس الائمة حكم سنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليلين ان رسول الله عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده ونحو الاتباع الثابت بطلن السنة خال عن صفة العرف



والواجب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل  
 لا شرط لقيته امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم  
 عنه فانتهوا وقوله عليه السلام عليكم بسنتي واحاديثي وبقوله عليه الصلاة والسلام من ترك سنتي لم يترك شفا عتي والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب  
 الائمة اى الملائكة في الدنيا وحرمان الشفاعة في الآخرة وذكر الوالد في الحديث واما حكم سنة فهو ان كل فعل واخطب عليه رسول الله عليه السلام  
 مثل تشهد في الصلوة والرواية في غير ذلك الى تحصيله ويلازم على تركه مع كونه اسم لسير كل فعل لم يواظب عليه رسول عليه السلام بل تركه  
 في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلازم  
 على تركه ولا يلحقه تركه وزروا ما التزموا به في رمضان فانما سنة الصحابة رضي الله عنهم اذ لم يواظب عليها رسول الله  
 عليه السلام بل واخطب عليه الصلاة والسلام في سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحاب الشافعي  
 رحمه الله يقولون السنة فعل واخطب على النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واخطب عليه الصلاة والسلام في سنة النبي عليه السلام فليس سنة وهو  
 على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم الصالحة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم  
 سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام  
 الدين ولكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام او على سنة غيره على ما عرف  
 قوله سنة الهدى لئلا يمتنع من تكميل الهدى اى الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهية او اسباة ودون الكراهية مثل  
 الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير سببا بالترك وفي  
 بعضها انه يمتنع وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يمتنع بتركها لانها ليست بواجبة واذا اضر عن مصر على ترك الاذان والاقامة  
 امر واجبا وان البواقي لو اضر على ذلك بالسلام عند محمد رحمه الله كما يتناولون عند الامر على ترك الفرائض والواجبات  
 وقال ابو يوسف رحمه الله المقابلة بالسلام على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يولدون على تركها ولا يتناولون  
 عليه ليطهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالامر على تركه استخفاف بالدين فيقالون  
 على ذلك كذا في المبسوط قوله وتاركها يستوجب اسائة وكرهية اى يستحق جزاء الاسائة وجزاء ارتكاب المكروه وهو  
 اللوم والعتاب او سبى جزاء الاسائة وارتكاب المكروه اسائة وكرهية كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله  
 والزوائد وتاركها لا يستوجب اسائة لئلا يمتنع من قيامه وقعوده ولباسه وسطحه فيخرج الا لفظ المذكورة في  
 باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا بأس به ومحمد رحمه الله يقول يكره تركه من حكم الواجب اى النوع الثاني لسنن الزوائد  
 التي اختلفوا في كونها كراهية ولا يتعلق بتركها كراهية ولا اسائة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعال السنة  
 كان ياتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من اشئ واللبس والاكل  
 فان الجسد لا يطالب باقامتها ولا يمتنع بتركها ولا يصير سببا ولا افضل ان ياتي بها وسط هذا على ان السنن لو كان  
 تركها من سنن الهدى لوجب الكراهية والاسائة وتركها من سنن الزوائد لا يوجب شيئا منها اختلفت اجوبة سائل



باب الاذان من البسوط في كل مرة كبره ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله كبره الاذان قاعدا لما روي في حديثه الرويان الملك تام على جذمة عاتط اى اصله وكبره تكرر الاذان في مسجد محلة وكبره ترك استقبال القبلة في السنة وان صلى اهل مصر بجماحة بغير اذان ولا اقامة فقد اساء والترك السنة المشهورة وان صلى بذان واقامة بارت صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لما لفة السنة والتعرض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقوم آخر لان كل واحد منهما ذكر مقصودا فلا باس بان ياتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها وليا في الوقت لان المقصود هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا واذان الخشب وكذا واذان القاعدي بعض الروايات لانه خلاف السنة المتواترة فما ذكرنا امثاله يخرج على هذا الاصل قوله والنفل اسم للزيادة فتوافل بالعبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه ثياب المر على فعله ولا لينا قس على تركه النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت القيمة نفلا لانما زيادة على ما شرع له اكمل وهو اهلاد دين الله وكبت احد الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة وسمى ولد الولد نافله لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتفصيل الولد من صلبه وولد الولد زائد عليه وكذا النفل في الشرعية اسم لما شرع زيادة على الفرض والواجبات ومنه شرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملازمة وحكمه انه ثياب المر على فعله لان فعله عبادة واداء العباد سبب لنيل الثواب ولا لينا قس على تركه النفل عن الفرضية والوجوب ولا لينا قس على فعله النفل عن صفة السنية قبوله وتعيين بالشروع عندنا لان المودى صار الله تعالى مسلما اليه اذ اشرع في نفل العباد يؤخذ بالرضى فيه ولو لم يرضى يؤخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ لباو احد منهما لان النفل شرع غير لازم حتى ثياب سب على فعله ولا لينا قس على تركه وجب ان يمتنع كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه ابد الشروع لنفل كما كان قبله ولهذا يتبادر في بنية النفل ولو اتهم كان موديا للنفل لا مستقلا للوجوب ولا يمنع صحة النفل عندكم ويباح الا فطار بعد الزيادة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذ كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في التبدل تحقيقا لظنية كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدراهم وسلم كان باختياره في الباقي وكذا اذا التصدق ولم يسلم كان باختياره في التسليم وكذا اذا سلم ركعة كان باختياره في الركعة الاخيرة واذ ثبت له اختياره في الباقي وحل ترك ما لم يات به لانه لم يلزمه به واذ اترك يبطل المودى ضمنا وتبعاً لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطلا حكما كسائر سبب الظاهر لا يحل له ابطلا لانه لم يزل له اقامة الجمعية ثم الظاهر يبطل حكما لما حل له وجعل اليه ولكن احرق حصان ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فمات ارض جاره لا يحل ذلك اتفا لانه ثبت تبعاً لما هو حلال له ولما كان ابطلا المودى امره انكيا لا يصنعه لا يعين بالقضاء كمن شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فبين انه ليس عليه يصير شارحاً في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان ابطلان بمعنى كذا مذهبها ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لم يزمه فاما الشروع فليس بالالتزام بل برادوا بعض العبادات ولم يؤيد فيها بقى التزام بالقول فلا يلزمه ولا يلزمه في التفرغ او الصدقة فان كان لا يلزمه بالتزام بالقول يلزمه ما التزمه فما التزمه او الصدقة فلم يلزمه بالقول ولكنه شراح في الاعطاء فيقدر ما ادى به ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشروع اداء



بالفعل عند التذرع بما يجب في الذمة بالقول ثم في التذرع يترتب ما يسمى نكدا في الشرع يترتب بقدر ما أدى وما لم يدره لا يترتب كما ان ما لم يسلم بالندوة  
ولا يترتب منه ونحن نقول ان المؤدعي صار للندوة سلبا اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة او غيره جزءا منته قد تقرب الى الله تعالى باداء  
ذلك الجزاء صارا العمل لله تعالى محال وهذا لو كانت كذلك وحسب الغير محترم لا يجوز التفرغ له بالانسان ومضمون عليه انما لا ينظر  
في الاجماع فوجب حفظه وصيانته احرازه من ارتكاب المحرم ووجوب الغنائم والادوية الى حفظه الا بالانسان الباقى فوجب عليه الاتمام ضرورة  
صيانته حتى الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدعي صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وسنة مما  
لا يتجزئ من فلا يكون الموجد وطاعة لا بالنظام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم البطلان ولكن سلبنا كونه عبادة  
فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقاء عبادة لانه عرض يستحيل بقاءه فكما وجدنا نقضي وان عدمه ولا يتصور التغير  
بعد الغدوم والدليل عليه ان المؤدعي باعتراف الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى يتبين ان المثار بطلان خلاف  
بين الامتة ولو كان اداء الباقي شرط لبقاء عبادة لبطل لغوات الشرط ولكن سلبنا كون الباقي شرط لبقاء  
عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي البطلان لان الابطال انما يحصل بمصادفة لا بمقتضى العمل في ذلك  
فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فانت وصف العبادة عن المؤدعي فلا يكون مضى اذ الى فعله كما ذكرنا من التفتاة  
قد انحنى لاندس ان المؤدعي صوم او صلوة في الحال ولكن نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على  
معنى انه يصير غير صوابا ما شرع عيانا كان له عزيمة ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدعي  
مستقرا الى المدعى في هذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزئ لا حكم له بدون  
الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فمكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ومن الاجزاء اذ لا بد له  
من التعلق بضرورة الاتحاد فيجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم على شرط لا لبقاء عبادة وكل جزء  
ليوجد بعده شرط لبقاء عبادة فانفصلت الاجزاء اول عبادة وجعل شرط لا لبقاء الاجزاء واستلته  
بعده عبادة وانفصلت الاجزاء الاخير بارجح وجعل شرط لبقاء الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل  
جزء من اجزاء المتوسطة فيقتر عبادة وكان شرط لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرط لا لبقاء ما يعقبه  
عبادة فقلنا بكذا عملا بالدلائل لا بغير الاكشاف ولا معنى لقولهم انه لا يتجزئ لعدم عدمه لان فلكل فلك  
النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين عصى الله ورسوله فاعلموا انهم لا ينجون وقال جل ذكره  
لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى ولا يبروا النبي الا عما يصير به اذنا فبما هو الا انه انما يدين بدين الايمان  
المقدمة وان كان قد اعطى لما حكم التمام والتميز في ذلك وان كان بغيره الا انما يدين بدين الايمان فاعلم  
ان يكون وجوده الجزاء المتعقب شرط لبقاء ما قبله من اجزاء العبادة فاعلم انما يدين بدين الايمان  
كان العبادة لم يكن مشروطة في صحة الاجزاء الا انه من غير شرط في صحة الاجزاء الا انه لم يحصل ما هو  
المقصود بالجزء من تأييد البعض البعض والتبعية على التمسك بالجزء من اجزاء العبادة فاعلم انما يدين بدين الايمان  
الاتصال عن اداء الباقي ليس بالبطلان فاسد لان لما فيهما يتبين ما ذكرناه من اجزاء العبادة ووجوب التساوي



لا محالة عندئذ الفعل فجعل هو مفسد الان الا فساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يفسد وهذا العمل الذي جعل فيه الفساد  
 كمن قطع جبلا مملوكا له خلق به قنديل غير فسقط القنديل وانكسر حمل ثقله حقيقة وشرا وان لم يفسد ففعل القنديل وكذا  
 شق زرق نفسه وفيه ما لا يغيره ومثله احراق الحصاد وسقى الماء من غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رغبته  
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك يفصل عن فعله على العادة التجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان  
 على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا يتحملها وان كان الاحراق في يوم ربيع الخفيف  
 اليه فحينئذ مفسدت من الارض والذرع واما مصداق الظاهر اذ ارجع الى الجملة فبطل الصفة القرينية الفينة غير انه ليس بمنى حنة لانه  
 نقص والبطل ليؤدي احسن مما أدى والى واما دم ليؤدي احسن مما كان لا يعدم ما عرفنا وشرا كما دم المسجد ليس احسن مما كان  
 لا يعدم ما عرفنا في خرابه وصار السحاصل ان ما أدى ليوجب عليه حفظ المودى وطريق حفظه المودى وطريق حفظه او الباقي فساد  
 المشروع موجبا لاداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب او اوه وجب قضاءه اذا اعتذر له بهو كما لا يرد  
 صار الله تعالى تسمية لافلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لبقاؤه اولى اى الشروع في العبادة  
 في كونه موجبا للمعنى في غيره مثل النذر والنجوى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صادر عن الله تعالى اما المودى  
 فلما ذكرنا ان وقع لله مسلما اليه واما المنذور فلا يجعل له تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فله اتمى مما دار له التسمية لانه  
 بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اتمى من ايجاب بقاء لما عرفنا ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء  
 النكاح دون بقاء وحده الغير يمنع ابتداء النكاح دون البقاء والشروع يمنع صحة ابتداء الهبة دون بقاءها ثم وجب لصيانة  
 ادى في الامرين وهو التسمية ما هو اتمى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اتمى الامرين وهو ابتداء الفعل  
 ادى في الامرين وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكرنا نعم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف  
 لان الكفالة والكنانة كانت كالتنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق تبرع باختيار  
 والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والتعليم  
 وبتقبل القبلة واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البفق لكنه كان كقبض المال المسلم الى الفقير والمستقرض  
 واليه اشير لقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق بمثل المال لزمه ان لا يطل به بالرجوع فكذا اذا اتى بمثل العمل ارجع رسل الى الله تعالى  
 لزمه ان لا يطل به بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يرد  
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الزطون  
 والقياس فيه ما قاله زفر من ان المودى العقد عبادة فيجب صيانتها بالمضى فيه الا ان علمنا استحسنوا وقالوا ان سبب وجوب  
 بهو الشروع ما دق الواجب فيلزم الان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله على طهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤخذ  
 بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الطهر والصوم القننا  
 ثم اضده لا يجب عليه بهذا الشروع والامتناع فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها ونعيم المرء بانفسه لا بل يجب  
 عليه حفظ عبادة لفلان التزامها بعبادة الله وعبادة الله وحده الشريعة حصلت له بدون ان يرد من جهة الشروع اذا لم يلزمه باختياره لم يصير







الهلاك رخصتان في حق كسبان في حق غيره فيكون اثماً بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجنائز  
 على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله والاكراه مال الغير وجنائة على الاحرام وتناول المضطر مال غيره اثم  
 اكراه على الاتلاف مال غيره رخص له ذلك لرحمان الله في النفس صورة ومضى في حق غيره لا يموت معنى لا يجازى  
 بالصفان فاذا صيرت قتل كان شهيداً لان السبب الموجب للموت وهو الملك وحكمه وهو حرمة التقرض قائمان فان حرمة الاتلاف بالمال  
 لمكان معصيته واحترامه وذلك لا يخل بالاكراه فكان في الصلابة بالغرنية مقيماً فرض الجهاد انه آلت نفسه صيانة لموت الغير صورة فيكون  
 شتاً بالاكراه في حق الاسلام رحمة الله في هذه المسئلة فان في الفعل حتى قتل كان مأموراً ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الا  
 فيما سواه لانه لم يجز فيه نصيباً بعينه وانما قال القياس على الاكراه على الافطار فساد الصلوة ونحوها وليس هذا معنى ملك المسائل  
 من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى عز الدين فلماذا قيده به على هذا تناول المضطر مال غيره حتى لو صيرت  
 بموالم لم يكن اثماً بل يكون مثلاً اخذ بالغرنية الا انه لو تركه من اجل يجب عليه الصفان لصاحبه بطلان ما اذا اكراه على الاتلاف لما عرفت  
 في العوارض قوله وتلك الخالف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان لاخذ بالغرنية اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها  
 والناهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم بفوت حقه صورة ومعنى لو ترك يفوت حقه  
 صورة لا معنى لان عقاب حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان يتقوا منهم  
 تقاة وان فعل حتى قتل كان مأموراً لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصلوة عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا واما بالمعروف واما  
 من المنكر واصبر على ما اصابك ذلك من عزم الامر واذا تمسك بالغرنية كان باذلاً لنفسه في اقامته مع اشيع لان القوم لما كانوا  
 مسلمين يعتقدون لوجوبها بهم به وحرمة ما ينهوا عنهم لانه من ان ينكح فعليه في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون مأموراً  
 بخلاف الفارسي فاحمل على المشركين من غير ان يطلع في مكانه فيهم حيث لا يحل ذلك ولو قتل ياتم لانه يلف نفسه من غير  
 منفعة المسلمين ولا تكاثر في المشركين لان قتلهم لا ينكح في باطنهم ولا في ظاهريهم فيكون ملقياً لنفسه في التمسك من غير ان يكون  
 عالماً لربه في اعزاء الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقطر المرصق والمسافر مع قيام  
 وتر من حكمه وهذا صحيح الاداد منها ولو ما قبل ادراك عدة من يلزمها الامر بالكفارة وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة  
 فما يستباح اى يعامل به معاملة المبيع عند حتر من مع قيام السبب اى السبب المحرم موجباً لحكمه وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر  
 فمن حيث ان اسباب الموجب قائم كانت الرخصة حقة ومن حيث ان الحكم تراخي غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول  
 لان كمال الرخصة بكمال الغرنية فاذا كان الحكم ثابتاً مع السبب فتوقى مما تراخي حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات  
 والبيع بثمن سوجل من البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك مع البيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات تراخي من السبب المقرون  
 بشرط الخيار والاحل كذا ذكره شمس الامم رحمه الله كقطر المرصق والمسافر اى كافتارهما فانه يستباح مع قيام سبب موجب للصوم  
 المحرم للفطر وهو شهوة الشهرة وتوجه الخطاب لعامة نحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو واجب اداء الصوم  
 وحرمة الافطار تراخي في حتمها الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت الغرنية اذنى حالاً الرخصة سنه في المنكره على الافطار في الصوم  
 لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر عن سبب فلا جرم كانت الرخصة المبنيّة على هذه الغرنية اذنى حالاً من الرخصة المبنيّة







لما وجبت على غيرنا كما كان سقوطه في حق كونه تخفيفا اذا قلنا انفسا بهم فممن اطلاق لهم  
 الرخصة عليه باعتبار الصورة يجوز الاحتياط لان السبب لموجب الحرمة مع الحكم بعدم اطلاق الرخصة والنسخ والايجاب على غيرنا ان يكون تخفيفا في تخفيف  
 فسخه في ما يلة التضييق والاصح انما الشك والاحكام المتعلقة بقتل النفس في التوبة قطع الاحتياط والاحتياط والاحتياط  
 اللزوم في يوم القتل كما في المعاني في الكشف لاصح القتل الذي يصر صاحبه اي يسهل من الحراك ثقله وهو مثل قتل النجاسة وهو  
 سحر اشترط قتل النفس في حصة التوبة ولذلك الاطلاق مثل لما كان في سحر الدم من الاشياء الشاقة غوبت القصة بالاحتياط والاحتياط  
 او خطا من غير شرع الدين وقطع الاحتياط والاحتياط وقرض موضع التماسه من الجسد والثوب وانراق الثوب ثم تحريم العروق  
 في اللحم وتحريم السبت وروى ان لاصح في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكانوا ينجسوا  
 عليهم تسكين عبوة في اليوم والليلة وركوبهم كانت بيع المال ولا يظهرهم من الجنابة والحدوث في الماء ولم يكن له لونه  
 في نية المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجمع عليهم بعد الغتمة والنوم كالماء وكانت علامة قتل في قبالتهم  
 احتراقه تبارك من السار وسماهم كانت بوحدة ومن اذن منهم ذنبا بالليل كان يصح وهو بوحدة بوحدة باب فله فرقت بار  
 الامور من هذه الامة كريمة النبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله واما النوع الرابع فما سقط عن الدابة مع لونه مشروعا في الجمل  
 وبالقسم الاخر من النوع الرابع فما سقط عن الدابة بوحدة السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط  
 مشروعا في الجمل من حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمته ومن حيث  
 انه بقية السبب الحكم مشروعا في الجمل اخذت بها بالحقيقة فصحت وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز فالبقية على  
 شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهته بالحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ونسب هذا النوع  
 رخصة استقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله كالعينة المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع سنة اصلا  
 وهو اسم معي كانت العينة في المسلم فيه مفسدة للعقد وروى ان النبي عليه السلام منى عن بيع ما ليس عند الانسان وخرج المسلم  
 وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويصلونه الى المشتري فالنبي عليه السلام منى عن  
 بيع ما ليس عند الانسان وخرج في السلم للماجة فشرطت العينة في عامه البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط  
 في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينة في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مفسدة له وذلك لان سقوط هذا الشرط كالتيسير على  
 المتاعين لم يتوصلوا الى مقاصد من الثمن قبل اراك فلا تتم مع توصل صاحب الداهم الى مقصوده من البيع فكانت رخصة مجازا  
 حيث ان العينة سقطت في اصلا التكييف ولم يبق مشروعة كالاصل والافلال ولكن لما شبه بالحقيقة من حيث ان العينة مشروعة في  
 الجمل قوله وكذلك العينة والحق سقطا من مقتضى حق المكروه والمنظر اصلا للاستثناء لا ليعصا الصبر عنها اي وكسقوط العينة في السلم سقوط  
 حرمة المحرم في حق المكروه والمنظر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروى عن ابى يوسف رحمه الله ان الحكم  
 لا ترفع ولكن يخص الفصل في حالة الاضطرار ابقاء للوجه كما في الاكراه على الكفر والكل لغيره واليه ذهب الشافعي رحمه الله في الجمل  
 وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف انظر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون انما عندهم ويكون انما عندنا وفيما اذا حلف لا ياكل من اكل  
 باكل هذه المحرمات في حالة الخصة عندهم ولا بحيث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في خفية غير متجاهل للغير فان



فقوله تعالى في حقه الضربة الى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة في مجامعة غير ما دل على يوشمته وهو ان ياكل فوق السرير  
فان السرير لا يفرغ له الاكل ما حرم عليه من اضطر اليه رجيحاً بالولاية في مشروع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما  
على اطلاق المغفرة على قيام المحرماته لانه تعالى رفع المواخذة رخصة على عبادة كماله الاكرام على الكفر بان حرمة هذه الاشياء وبناء  
على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تتقدم تلك الصفات في حالة الضرورة فثبتت حرمة ما كانت ورخص الفعل للضرورة ولما  
قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيّد بالاستثناء يكون عبارة عما دونه المستثنى  
فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت سبابة قبل التعرّيج فثبتت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل  
في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال محل والحرمة لا يعرفان الا شرعاً فقال الاستثناء من الخطر اباحة قصارى كانه  
قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار سبابة في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة في الاضطرار بالنص ايضاً ولا يلزم عليه استثناء  
اجزاء كلمة الكفر في حالة الاكرام قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم ينزل اباحة الا الاكتم انه استثناء من الخطر ليس  
على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالهدى من بعد ايمانه فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا  
من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل تفاديهما على ثبوت المحل وحرمة الخمر والميتة فثبتت صيانة للمقتل عن الاختلاط  
والبدن من تعذّي خبث الميتة فاذا خاف بالاتساع قوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لقوات الكل لان في قوات الكل قوات  
البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان اطلاق ذلك الفعل في هذه الحالة اسقاطاً لحرمة هذه الاشياء فاذا صعب لم يصحبه يودى حق الله  
لانه قد سقط بل صار مضيقاً ومن غير تحصيل هو المقصود بالحرمة فكان اخماً ويؤيد ما قل من سرور وغيره من اضطر الى ميتة ولم  
ياكل حتى مات وغل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والغلل بل كانت  
في المجازية كما قلنا في العينية اما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فيها فبما ان الاضطرار المخصص لتناول يكون باجتهاد ومضى لغير  
التناول زاد على قدر ما يحصل من سدد الروح وبقاء المعجزة اذ مثل من ابتلى بهذه الخصة ليس عليه رعاية هذا الاضطرار المخصص التنازل  
بعد الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت قوله وكذلك الرجل يسقط غسله في رة اسح اصلاً لعدم سرية الحدث اليه  
وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عن دناء ولهذا قلنا ان طهر المسافر بغيره سواء لا يتل لزيادة اى وكما سقط  
العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمته في حال شرعية رخصة اسح وسبب حال التخفف لان استئثار القدم بالتحف  
من سرية الحدث الى القدم ولا يجب غسل فخمي من البدن بدون الحدث اصلاً في الطهارة المحكية فيثبت ان الغسل ساقط والذ  
المسح شرع للتيسر ابتداء لان الواجب من غسل الرجل يتبادى به الاتري انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون  
اول الحدث بعد اللبس طارياً على طهارة كالماء ولو كان الغسل يتبادى بالمسح لما شتر ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعاً للحدث  
كالغسل السارح الى القدم فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عالماً في الرجل دمت مسترة بالتحف وقدم تحف  
على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله ما نفا من سرية الحدث الى القدم لان غيبته الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم يوجب المسح عند الايمان  
اصل السبب في وجوبه كما كان في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلام فكانت رخصة اسقاط قوله وكذلك في غسل  
ما تقدم الا مثله قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عن دناء وقال لسانه رحمه الله في رخصة ترفيه والغرضية هي الابع حتى لو فات



الوقت يقضي اربعاً سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول في قول ان يقضي في السفر كعتين و دون الحضر واجب بقوله تعالى اذا  
 قرأتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة بشرع القصر لم يلفظ الاجتناع وانه للابادة و دون اليجاب و بان الوقت  
 سبب للاربع و السفر سبب للقصر على رفع الاول و تفيده فانه لما قدر في بقيق صح ويلزمه الاربعة و لو ارتفع لما لزمه  
 لصحة الفجر اذ قدر في حين يصح الطهر فيعمل بها شاء الا ان القصر سبب على من نما لم يلزم به لا يرتفع حكم الاصل و هذا كما عرفت  
 اذ اذن له مولاه بالجمعة فتخير بين ان يودي الجمعة كعتين و بين ان يودي الظهر اربعاً فكذا المسافر يميل الى ايهما  
 شاء و كذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء و اخره ان شاء و عمل ولا يسقط به اصل لفرضية المتعلقة بالوقت الا  
 ان يترفع بالترك و التماخير و عندنا القصر رخصة استقاط متى قلنا ان ظهر المسافر و فجزه سواء لان السبب في حقه لم يبق موجبا  
 الارامتين فكانت الاخرى ان نافلة و خطا استقل بفرضه فقد لا يحل و اذ استقل قبل كمال لفرضه ففسد لفرضه و اذ  
 اربعاً و تعد على راس كعتين كره ذلك ان لم يقدر فسدت صلوة كما في الفجر قوله و انما جعلنا استقاطا محضاً استدلالاً  
 ببليل الرخصة و معناها اما الليل فما روى عن عمر بن الخطاب انه قال ان قصر الصلوة و نحن امنون فقال عليه السلام هذه صفة  
 تصدق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة و التصديق بالاحتمال التملك استقاط محض لا يحل الرد كما لعقود عن القصاص اي  
 بانه الرخصة استقاط للفرجة استدلالاً ببليل الرخصة اما الدليل فما روى عن علي بن ربيعة الوادي قال سألت عمر بن الخطاب عن  
 الصلوة و لا تخاف شيئاً و قد قال الله تعالى ان يقيم فقال شكك على ما شكك عليك فسألت سول الله عليه السلام فقال ان يقيم  
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة و في بعض الروايات انها صدقة و الضمير و اسم الاشارة راجع الى الصلوة لقصر  
 او الى التمر و التاميم لتانيك الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنه فاشا فمعه تسك بهذا الحديث و قال عمر بن الخطاب عليه السلام  
 ان القصر صدقة و الصدقة لا تثبت و لا تتم الا بقبول المتصدق عليه و لهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله بقوله تعالى ان كان فاشيخ  
 ادرج في تقريره و هذا الكلام و قال سماه اي قصر صدقة و الصدقة و التصديق بالاحتمال الرد ولا يتوقف على قبول  
 الصد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعملوا بها و اعتقدوا بما قال فقال فلان قبل اشرع اسي اعتقدوا و عمل بها و اراد بقوله  
 بالاحتمال التملك لا يتملكه من كل وجه فاما التملك التملك من وجه دون وجه فالصدق و به و تملكه لا يكون استقاطاً معناه  
 لو قال لم يرد به تصدقت الدين عليك او ملكته فقبل و سكنت يسقط الدين و لو قال الا قبل يرتد لان الدين يحتمل التملك  
 من الدين و لا يتملكه من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استقاط محض فيه معنى التملك و لهذا  
 لم يصح تعليقه بالخطر كتملك العين فيرد بالرد و انما قلنا ان التصديق بالاحتمال التملك استقاط محض لان التصديق احد  
 اسباب التملك و التملك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لآخر و هبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك و  
 صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال لآخر لا قبل لا تثبت له ولا ياتي التصديق فيه و اذ صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه  
 ثقة من الطاعة لا يمكن رد ما ثبت و اوجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى للمواريث فاذا قال  
 لا قبل لا يعتبر قوله و التملك المضاف الى محل لا يقبله اذ صدر من العباد و لا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأة و هبت ملكك  
 و اطلاق و انكاح منك او تصدقت به عليك و يقول و الى القصاص لمن عليه القصاص و هبت القصاص لك او ملكته او



و تصدقت به عليك لتسقط الحرة وليسقط القصاص من غير قبول ولا يترتب بالرد لان معناه الاستقلال والساقط لا يحتمل الرد فان قيل  
 الصواب من التمسك فيها لا يحتمل التعليك ويوجب شرط الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه منقطع عن الطاعة  
 ان المراد من التصديق الاستقاط وقد يسمى التمسك بالاستقاط تصديقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والمراد بالآية قصر الكسوف  
 لا تصدقات على ما عرف واما المعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فستدل بالكمال صلا وان لا اختيار  
 بين القصر والكمال من غير ان يتفحص فقال لا يلحق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاز بالتأخير دون التصدقة واليه يتعارض  
 التفسير لطلب الرفق اى للاستدلال بمعنى الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت كمنعته ثبتت للعبد الخيار بين الايام  
 على الرخصة وبين الاتيان بالعمية لان الرخصة وان تمنعت ليس في العمية اما ان تمنعت فضل ثواب كمنعته من الغزمية في الاكراه  
 على الكفر ثوابا لاشهاد او كمنعت ليس في ذلك في الرخصة كمنع الصوم في السفر ليس موافقة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل  
 ثواب ولا نوع يسقط حصول المقصود بالرخصة وتعين السير فيها وفيما نحن فيه تعين السير في القصر وهو لا يبرر ما يتفحص بالكمال  
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد بجميع ما عليه الا في احوال الركعات والمسافر قد اتي بجميع ما عليه كالمقيم فكان كما بمجزة او الفجر  
 مع الظهر فانه لا فضل الظهر المقيم على فجره ولا الظهر العبد على مجزته اذ كان كذلك وجب القول سقوط الكمال الى صلا والثاني ان  
 التفسير لو ثبت لا يتفحص رفقاً بالعبد ولا اختيار الخالي عن الرفق ليس الله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير رفع يهود  
 اليه او معذرة تزدفع عنه لان اثبات مثل هذا التحجير لا يلحق بالعبد لانه يفرع الى الشركة فيما هو من خصه كنه المراد به فيكون فاسد  
 بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاستقاط لان النص جاء فيه بالتأخير لقوله تعالى فعدة من ايام اخذون لصدقة باهم  
 فبقية العمية مشروطة لان الموصل مما يقبل التجمل كالدخول في الموصل واذا الزكاة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على ستة طائفة  
 ايضا لان السير فيه اى في الصوم تتعارض فان السير الحاصل في جانب الغزمية بسبب موافقة المسلمين يعارض اليه الحاصل في جانب  
 الرخصة فيجوز ان ثبت التحجير فيه بين العمية والرخصة ليعتار العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضاً على هذه الاثار  
 فقال لا يلزم العبد بالمأذون في الجمعة لان الجمعة ولها الكبرز بها واحد هما على الاخر وعند المغائرة لا تعين الرفق في الاقل عدد  
 اما ظهر المسافر والمقيم واحد في التحجير بين التليل والكثير لا يتحقق من معنى الرفق اذ اذن للعبد في الجمعة اى حيث يحجر بين ان يصل  
 اربعاً وهو الظهر وبين ان يصل ركعتين وها الجمعة وهذا التحجير بين التليل والكثير من غير فرق لاننا لا نسلم انه منحصر فيها بل الواجب عليه  
 الجمعة عينا علة الا ان كانت محرمة لوتختلف عنها يكره له ذلك كما في الحركة في المعنى ولكن سلنا ان التحجير ثابت فهو غير لازم  
 ايضا لان الجمعة الظهر فمما كان حتى لا يجوز اداء احدية ما بينية الاخرى ولا يصح اقتداء مطلقا بالظهر في الجمعة ولا كما به ويشترط اجتماع  
 ما لا يشترط لا في السفر مع التحجير طلبا لرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد وهذا ما صح بنا واحد على الاخرى فتعين الرفق في الاقل  
 فلا يفتي التحجير بين التليل والكثير لعدم تضمنه رفقاً قوله وعلى هذا يخرج من نذر يوم سنة ان فعل كذا افضل وهو مستبعد تحجير بين صوم  
 ثلاثة ايام وبين يوم سنة من قول محمد بن عيسى بن عيسى عن ابي عبيدة بن حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى فعدة من ايام لانها تختلفان علما احدا  
 قرينة بقوله والآخر كفارة ومنه سلطنا بها سواء فصلا كالمدة باقائنا لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا  
 اى على جواب التمسك وذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان تبال ان دخلت الدار ففعل صوم سنة فدخلها وهو







في طريق الاتصال لينا فان الكتاب ليس الطريق واحد وهو التواتر والسنن كما استفت عليها هذا الباب لبيان تلك  
 الطريق وما يتعلق بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال  
 وسيله الاشارات الاحالية والدلالات المعنوية كما يقال خبري ميناك ومنه قول في الحديثكم لظلام الليل عنده من خبر ان المقاتلة  
 تكذب . ولكنه حقيقة في الاول تبادر الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده فقل انه لا يحد لانه ضروري التقيد  
 او كل ما يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويغير بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمالات معدودة ضرورية  
 لما كان كذلك وروايت العلم الضرورية بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما انما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام  
 الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل بدلالة التصديق والتكذيب في قيل احتمال الصدق والكذب واعتبر من عليها بان خبر الصدق  
 خير من اصل الصدق سلم لا يخالف الكذب والتكذيب لا يحتمل ان الكذب ايضا فلا يكون مباحة ونحوه البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين علم  
 فيه فبمسلم حدتها الى الاخر نسته خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كلمتين لفظيتين ليشمل خبر النفساني وقال حكمه في نسبت  
 ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بانها  
 ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بعدد قما ان طابقت وبكدها ان خالفت وليس الامر ونحوه ذلك قوله الشنن نومان  
 مرسل مسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضع الامر واشتد بان له الاسناد ارسال خلا  
 التقيدية نسبة وكان هذا النوع الذي نحن بصدد ذكره هو مرسل عدم تقيدية بذكر الواسطة التي بين الراوي والروى عنه وهو من سلك  
 الحديثين ان تترك التابغة الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعل سعيد  
 بن المسيب وكما هو المشتهر وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراوي وبين من ينقل من لم يصح  
 لاهرية قال ابو هريرة فذا السبع عندهم منقطع فان ترك اكثر من واحدة فهو المسمى بالمفضل عندهم وكل سماعا عند الفقهاء  
 والاصوليين وهو أربعة اقسام ما رسل الصحابي وما رسله القرن الثاني والثالث وما رسله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من بعده  
 والتصل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب وانقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول لا اجماع حمله روايتهم على السماع بانفسهم  
 اذ الاصل فيهم السماع لتحقيق المعصية في مقام الاذاصر حوايا الرواية عن الغير وعلى من الشائعه انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه  
 كذا وكذا قبلت الا ان اسلم انه ارسله وكذا المعتمد وما رسل القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو انه يهاب لك واحمد بن حنبل في  
 احاديث الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وحجاجة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا اقر  
 به ما يقوله في حديثه قبل ذلك بان يتأكد باي يوثقه مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او لقعة الامة بالقبول وعرف من حال  
 الرسل انه لا يروى عن من علمه من جهالة او غير ما اشتهر ان في رساله عدلان ثقتان بشرطان يكون شيوخهما مختلفا او ثبتا  
 بوجه اخر بان اسنده مرسله مرة اخرى قال انما قبلت ما رسل سعيد بن المسيب في تبعتها فوجدتها سائدا واكثر ما رواه مرسلنا احمد  
 عن عمر بن الخطاب قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة تثبت بكثرتها بالتصلي تسكب من ابي قبول المرسل  
 بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصافه في الراوي ولا طريق مبررة تكلف الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم بانما يحصل  
 بالاشارة على حذرة وبذكر اسمه ونسبه عند نيته فاذا لم يذكره اصله لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتتوقف انقطاع هذا الخبر عن قبوله



[illegible]



وهو في باب عيسى بن ابيان واختيار الامام من الاسلام فانه قال في بعض تصانيفه المرسل عن ابي عبد الله المشهور وهو في مسند  
الواحد لانه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وهو في الجواب الى انما يستويان وله في القرون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المقصود  
برواة المسند وعدم التعمد دون رعاة المرسل والشك ان رواية من عرفت عدالة ولا اعتد به من سوى فيها بان الارسال لا يمكن  
اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الحزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا في اطلاقه قال كذا فكان  
مثل الارسال وان معنى الارسال ان قال الراوي في ارسالي اي شيء فقد حدثته من حجات من الفتحات فيحدث يكون مسند  
اقوى من مسنده الى واحد لا اجل للكثرة واجت من حج المرسل بما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب من مزية جواب عما يقال في  
كان المرسل عندكم فوق المسند كان المرسل منكم مثل المشهور او لا واسطة بيننا واحد والشرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب  
التي هي في معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال في مزية ابي فضيلة ثبتت المراسيل بالاجتهاد والاي في اوان مثل قوة ثبتت بالاجتهاد  
وقوة المشهور ثبتت بالتصحيح فيثبت بالتصحيح فيثبت بالاي فيكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة اليه من غير قوة ثبتت بالاجتهاد  
لله الزيادة على الكتاب بالاجتهاد ومن وجه قوله واما ما رسل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه ابي ودون القرون الثلاثة وهو انما  
الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه يعني اختلف في قبولها مشائخنا وتذكر القصير بما روي في المذکور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي  
يقبل مرسل كل عمل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وسبب العدالة والقبول شامل للقرون وقال  
عيسى ابن ابيان لا يقبل المراسيل من كان من ائمة انقل مشهورا ياخذ الناس بعلمه وان لم يكن كذلك وكان لا يقبل مسنده  
وليوقف مرسله الا ان يعرض على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا ثبتت عدالة من رواه  
الاحسن هو عدل ثقة شامة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكتاب بقوله ثم يفتي بالكذب فلا تثبت عدالة من كان  
من ائمة من شهد النبي عليه السلام على اهل الكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروي عن الاحسن عدل كذا ذكره شمس الامنية  
وذكر في المعتمد اذا قال لافسان في عصرنا قال النبي كذا فيقبل ان كان ذلك المجزوء بان لا يثبت من رواه ما يثبت وان لم يكن سر وقيل  
لانه رسل ولكن الاحساويين قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب ابي يثبتهما في رقبة هذا هو الكذب وان كان لعصر الرازي  
ارسل فيه المرسل عصر لم يضبط فيه ائمتين قبايع مرسله وقيل الا ان يروى في ائمة مرسله كما روي واسنده مثل ارسال محمد بن حسن مثله  
وقال الشافعي عدل لا قبل المراسيل بعيسى بن ابيان قال في تبعها في حديثها سائل في الحثانية والاشتماء ومن قواه في ائمة فيه  
يعني اختلف في قبول مراسيل من بعد القرون الثلاثة لان يروى الثقات مرسله انما يرجع الى من رواه مسنده فحينئذ يثبت  
المرسل من غير ائمة من اصحابنا لان رواية الثقات في قبولهم ذلك المرسل تسهيل له وفيما ذكره في الاتصال ذلك المرسل به والى الله  
فتقبل كل مرسل القرون الثلاثة وفي المعرب المراسيل اسم جميع المرسل كما في التكاثر وفي غير المراسيل مع المرسل في الارسال فيها لا فيها كما  
الدائم والصياريف واما القسم الرابع وهو ما رسل من وجه واسند من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره في وجهه في ائمة  
سكنت عن حال الراوي والمسند ناطق بهاء الساكن لا يعارض لناطق قوله والمسند اقسام المتواترة وما روي في ائمة  
ولا يثبتهم تواترهم على الكذب لكثرة التعمد وتباين ما كتبه ويدوم هذا الخبر الى ان تحصل رسول الله عليه السلام ذلك في  
القرآن والصلوة الخمس واعداد الركعات وتجاوز الزكوات وما الشبه ذلك هو الخبر المروي عن غير لواء سائر من غير



واسطة بينه وبين الراوي فالمستند من حيث هو الفصل كمن يقول الله عليه السلام من غير انقطاع واسطة من بينه وبين ما هو مأخوذ من السند وهو مستند اليه من حيث هو انما هو ان الراوي يرفع الراوي الى من سمع منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام متواتر وشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة مقيد بنفسه العلم بعدة وقيد بنفسه لخرج الخبر الذي عرفت صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل وول قول الصادق عليه صلواتهم والتواتر لغة يتتابع امور واحدا بعد واحد مأخوذ من التواتر قال تواترت الكتب اى جاد بعضها في اثر ليعتق وتواتر من غيبه ان ينقطع ومنه قولهم جاء واترك اى تتابع بعين واحد بعد واحد وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله الفصل كما مر من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من حيث هو فاما تعريف الخبر المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كما اخبر عن البلدان القاضية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرطه تكملة الخبر كشرقه تمنع عن صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواظقة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم على الكذب اى توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اجروا علما مستندا الى الحسن لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اضرعوا عن حدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوفين في الكثرة والاستناد الى الحسن واليه يشير بقوله ويدوم هذا الحد واحتملوا في اقل عدد يحصل من العلم فحقيق هو خمسة لان ما دونها ميتة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المذكيين ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصل لما كان كذلك واقل عشرة ايضا. ونقباد بن اسمايل فانه في ذلك العدد والحصول العلم بقولهم قيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يقد قولهم العلم لم يكن قيامهم حسابا لا حيا به الى من يتوهم به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قوميه سبعين جلا ليقا تانا وانما خصهم لما روي لا يخفى ان هذه التحكات فاسدة وان ما تمسكوا به ليس بشبهة فعلا من محبة لانها مع اقرارها وادوم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا وحكي ان لا يحصل العلم به الاخرين والاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص ضابطه ما حصل العلم به عنده فيحصل العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كمال عند الله تعالى قد توافقتوا على الاخبار لا ان تستدل بكمال العدد على حصول العلم والدليل على انه غير منقطع بعدد وانما نقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو قلنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحالة التي تكمل فيها لم نجد اليها في العادة بيلا لانه يحصل ترا الطنون على تدرج حتى يكمل كمال العقل بالتدرج وكما يحصل الشئ بالاكل بالاراء بالماء واسكرا بالخمر بالتدرج والقوة البشرية قائمة من اللوقات على مثل ذلك فتم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها تنفج عليه وبعضها تخلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم ويدوم هذا احد يشير كل واحد الى شرط تنفج عليه كما ذكرنا وقوله لا يتوهم تواطؤهم يخرج عددا لخبرين عن الاحصاء واحصاه اليه ذهب قوم لانهم متوهمون انوا معصومين كان لا مكان التواطؤ فخل في خبرهم عاودة فشرط خروجهم عن الاحصاء واحصاه فعلا ذلك لا مكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجج او اهل الجاه لو اضرعوا عن واقعة صدقهم عن الحج او عن العداوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم معصومين وقوله عدلتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق والكفر والعشق مظان الكذب والمجازفة فشرط عدمها عند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل قسطنطينية لو اضرعوا فخل في العلم حاصل العلم بخبرهم وان كان كفارا فجلاد وقوله وتباين ما كنتم اى تباعدا يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم واطنائهم او محلاتهم وهو



وهو مختار لبعض الناس تأثير في وقوع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا حصول العلم باخبار متوطئة ببقية حادثة  
اولية واحدة وانما شرط الكثرة اى كمال العدد كما بينا بدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقلها  
والعلم في الالتزام على المصوم بالاتها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم اسما عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه يدريا وما استبه فذلك  
مثل ايقان الجنائيات فاعدا الطواف والوقوف بعرفات توكده وانما يوجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو مذموم بمهور العقلاء وذميب سميت  
وهو يقوم من حادثة الاصنام والبراهمة وهو يقوم من منكري الرسالة بارض السند الى ان الخبر لا يكون حجة انفلا ولا يقع العلم به بوجه لا علم  
يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذميب قوم منهم النظام من المعتزلة واليهود والى الشيخ من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم  
صير يدون به ان جانب لصدق يترجى فيه بحيث تظن اليه القلوب فون تظن بالظن ولكن لا تثبت عنه توهم الكذب وانما  
والا فلو ان بانه يوجب علم اليقين احتلوا فلهذا ثبت عامتهم الى انه يوجب علم صير يدريا وذميب يوافقهم الكعبه واليهود الحسين البصر من غير  
واليهود الكذاب من اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه يوجب استدلالا يتسلسل من انكر حصول العلم به بان المتواتر صار جملة  
وخير كل واحد محتمل للكذب حالة الافراد بالانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الام  
العلمية بما تمعنا وتوهم فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الامر ان المعنى الذي لا بد لا يثبت علم اليقين حالة الافراد وهو الخبر  
غير محصوم عن الكذب بوجود حالة الاجتماع ولذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع استغنى عن خبرهم على ان اجتماع الجمع الفقيه على  
الاخبار بخبر واحد مع احتمالهم في الاداء وقصد الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صحبة يوم واحد وقوم  
العلم اليقيني به مبني على تصور كماله لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان ثبت به كما قال الفرع الاول وطمانينة كما قال الفرع الثاني  
واجب الجمهور المتواتر بوجه يوجب علم اليقين كالحسن فان العلم بالملوك للامنية والبلدان النائية احاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل  
بالحسن من غير فرق وسجد المعرفة بجملة الكعبة اخبارا مشكلا بجملة مناز لها سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر ومنع من المعقول وهو ان الخبر  
المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا وللمتدين او للمواضع منهم عليه اولداع دعاهم اليه  
الاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني  
لان اجتماع شمس هذه الجماعة على الكذب تدبر ناس كوان العقل صار فاعنه ذاميا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة و  
الراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرة تهم واختلاف بهمهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي  
اما الرغبة او المصيبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة الطبيعية واذ لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا افلا واسطة بين الصدق  
والكذب في الاخبار فكان في العلم كذا في الميزان وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام بذكر  
اذا كان اشكالات واعتراضات لا تلزم المقصود الا بالاجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين  
لكل عاقل ان غلبة بوجه ذلك ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة ما ليس السيل الخفي مع وجوه الدليل  
الظاهر بنادى الواقع على الخفي غير جائز فثبت به ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به مزودي والتشكيك والترديد في الضرديات باطل  
من قال انه يوجب علم استدلاليا تمسك بان لا استدلال ليس لما ترتب مقتضاه صادقة وهو موجود فثبت بان العلم به لا يحصل الا بعد  
ان يعلم ان الخبر عنه امر محسوس وان الخبر من جماعة الاحمال لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان كذا لا يكون كذا بمنزلة



الصدق لعدم الوساطة وبأنه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه لما لم يختلفوا فيه ان الشيء اعظم من خبره وان الموجودة لا يكون معدوما حيث  
اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب كما علم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلالا لاختص من يكون من اهل الاستدلال  
وقد رأينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صفة يعلم كبايه واسمه بالجزء كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا ولا يعلم  
بالمملوك الماضية والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو العلم الضروري لانه لو كان استدلالا لكان  
اختلفا فيه عقلا لان شأن العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشتغل بعض العلماء بالاستدلال للاكراه على من ينكر الضرورة نعمنا وكما  
وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او ببطنه عقلا او عناء ولو تركنا ما علمنا ضرورة لمنا الحكم  
للتكلم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون الحقيقة السحاصلية  
منها نظرية لان صورة الترتيب والتكوين ممكنة في كل ضرورية حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون  
بان يقال لكون وهو الوجود والملاكون وهو العدم متساويان والمتساويان يمتنع انهما شيان الا ان يكونا شيئا لان يكونا لا يكون  
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يخلو في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالملوك ههنا  
الواسطة بالمعصية اليه فهو له والمشهور وهو ما كان من الاما وفي الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهمهم تو اطوهم على الكذب وهم  
القرن الثاني ومن بعدهم داود ليك قوم ثقات اسمته لا يتوهمون فصار يشبهوا ويتم وتصدق عليهم بمنزلة المتواترة حتى قال بعضهم ان  
احد قسم المتواترة قال عيسى بن ابيان يفضل حادثة ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور يشبهوا السلف صراحة للعمل بمنزلة اجدادهم  
فصحت الزيادة على كتاب الصدق تعالى وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من قسم المسند وهو اسم الخبر كان من الاما وفي الاصل اسيه  
الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رويته جماعة لا يتوهمهم تو اطوهم على الكذب وقيل ما كتبه العلماء بالقبول والاعتبار للاشتباه  
في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاما واشهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا يجوز  
الزيادة بها على الكتاب مثل غير القاطعة والتسمية في الوجود وغيرهما وليست مشهورة واستفينا من شهر يشبهه شهرا وشهرة فاشتهر  
اسي ونسخ ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اسي شلاء وخبر مستفيض اسي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب  
بعض اصحاب الشافعي الى انه لم يحن بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فنشئت  
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه يوجب علم علمانية لا علم يقين بكان  
دون المتواتر فون خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى لانه لم يسل لنسخ وان لم يجر به لنسخ مطلقا  
وهو اختيار القاض الامام ابي زيد وجماعة المتأخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف رابع الى لا كذا فعند  
الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شخص لا يثبت على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه السير  
في الميزان وعليه هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التايعين لما اجمعا على قبوله وانما به ثبت صدق  
لانه لا يتوهم اتقا قهم على القول لاجماع جميعهم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الروايات ولهذا سمينا العلم الثابت بالاستدلال  
لا ضروريا لانه لا يكفر جاحده لان انكاره ومجوده لا يودي الى تذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم معدولا يتصور تو اطوهم  
على الكذب بل هو خبر واحد قبله لعلماء في العصر الثاني وانما يودي الى تخليط العلماء في القول اتها مع عدم سائل في كونه عن الرسول عليه



التأمل في حقيقة كبريل هي بدنة ومنهال بجان الكمال المتواتر فانه يودى الى تكذيب الرسول والمتواتر بمنزلة المسموع  
سنة وتكذيب كبر كونه قول الغريب الاخر في الرواية في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فليكن فيه شبهة لا محالة وله من المبلغ ما جده لنا  
الكفر لا يثبت بانك ما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق  
بذو الشبهة لا يؤثر في استقاط العمل بها فلهذا اولي فيجب اعتبار ما في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب  
الى اليقين فوق الظن الذي يستعمل في عقد الواحد لا اتفاق العلماء من المصدر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من  
بما الوجه فيجوز به الزيادة في الدلالة بالقياس الى نسخ معنى لانه متواتر معناه فليجوز به نسخ النظم والنحو في درجته منه صورة وذلك لان الزيادة  
بيان من حيث انها تبين محتمل اللقب في نسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقدير الذي هو صندره على ما يعرف في فصل  
النسخ ان شأنا التي تعالى ثم الزيادة لو كانت هي اما محضا كبيان التفسير لحازت بالمتواتر والمشهور والاماد ولو كانت نسخا محضا  
لم يجوز الا بالمتواتر لا شرايط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه فلهذا ما بالمشهور الذي هو من الاماد ومن وجه من  
المتواتر من وجه توفيره على الشبهين خطما وقوله عندنا احراز من قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان  
عندهم على ما سياتيك بيانه ان نقول الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والنج على الخفين والتتابع في سبام كفارة آيين  
لكنه لما كان من الاماد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اى الزيادة على النص بالنسخ المشهور مثل زيادة الرجم في حق  
المحصن بقوله عليه السلام الشيب بالشيب ببلدية بجم بالحجارة ويرجم النبي عليه السلام ما عزا وعزها والنج على الخفين بجم كذا في  
 وغيره والتتابع في سبام كفارة اليمين بقراءة عبد المدين مسود في الحديث فاصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت قراته مشهورة  
 فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ معناه في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحصن  
 كما يتناول غيره فزيادة الرجم تسخ حكمة المجردة في نفسه وكذا قوله تعالى وارحمكم بتناول حالة التمتع في ايجاب الفس فزيادة المسح تسخ  
 الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى يوفى يوم ثلثة ايام يوجب جواز التفريق والتتابع فيه فيقتضيه بالتتابع انسخ  
 جواز التفريق وليس في ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المنفصل مثل المحصوص منه في القوة  
 وان يكون متصلا لا متفرقا ولم يوجد شرط اخر في قوله لكت اى المشهور لما كان كذا اجاب عما يقال لما صار المشهور بشهادة  
 السلف بمنزلة المتواتر فيجب ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانينة فقال لما كان من الاماد في الاصل ثبت به اى يكون من الاماد  
 شبهة فيقطعه بها علم اليقين قوله وخبر الواحد وهو الذي يروي الواحد والاثنتان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهما  
 الاخير من اقسام المستند هو الخبر الذي يروي الواحد اى الخبر الواحد والاثنتان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بمعنى لا يخرج عن كونه سائلا  
 الاصال بان كان المجهول مستورا ابدال اى قوله في رواية المتواتر والاشهاد قوله الواحد والاثنتان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثر  
 والواحد مثل انما يسنده من المتواتر بخبر الاثنان دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اعظم واهم من المعاملات كان باشرط  
 العدد فيه والى وقول من يشترط عدد الاثنتان في ما كان اهم يعتبر فيه اقل عدد واعتبره الشيخ في باب الشيخ في  
 باب الشهادة وهو الرابع انا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشترط  
 في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدين عليه قدر يقوى في الصدق بمسكه



بالأصل وهو عبارة الذمى والمدعى ساداه لما فيه بالشاهد الواحد. فكل من شأ به آخر ترجيح جابته من خبر الصدوق تماماً في أمور الديانات  
 فبما عارض من جانب السامع وقد سيج جانب الصدوق في الخبر بالعدالة فلما حجت إلى اشتراط العدل وفيه قوله وحكمه إذا ورد غير مخالف  
 الكتاب بـ ولسنة المشهورة في حادثة لا تهم بها البلوى لم يظهر من العصاب الاختلاف فيما وترك الحاجة به أنه يوجب العمل بـ وطه  
 تراعى في الخبر وهي أربعة الإسلام والعدالة والمقتضى الكمال والفضيلة فأي واجب العمل خبر الكافو والقاسق والعصى والمعتوه والذمى  
 المشتهر في عقابته لخاصة أو مسامحة أو محارفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالة خبر الواحد إذا  
 شذ عن كونه الذي ذكره يوجب العمل لا يوجب اليقين ولا الظان به لا يوجب الظن به بغير حجة القصار والقرآن العلم ومن الناس  
 من إلى جواز العمل به عقلاً في أمور الدين مثل الجبائز وجماعة من المتكلمين تهكسون فيه بآيات من كتاب الله تعالى في إثبات ما شرعه بأدق  
 دليل في ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي إلى لا يفيد الظن بجملة المعاملات حيث قبل فيها خبر الواحد إذا وجب  
 شذ عن كونه بلا خلاف لأن قبوله فيما من باب الضرورة فأنما نجده بآيات ظاهر كل من لنا بطريق لا يتبع فيه شبهة فلا  
 يجوزنا الاعتناء فيما على خبر الواحد ومنهم من منه سمعنا مثل القاشاني وأبي داود والرافضة مستدعين بقبوله تعاسله ولا نقف بالمر  
 لك به علم أي لا تتبع إلا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به إنما بهذا النص قالوا ولا يشبه لقول من يقبل  
 العلم بذكر فكرة في موضع النقص فيقتضيه انتفاؤه أصلاً وخبر الواحد يوجب لزوم علم وهو مخالف للظن الذي سمعناه من الله تعالى علماً  
 في قوله من ذكره فإن علمهم من مومنات فلا يتناول النسي لأننا ان سلمنا أنه يفيد الظن فهو محرم فالتباين أيضاً لقوله من ذكره  
 متبعون إلا بطريق لا يتبع فيه شبهة كثر أصحاب الحديث منهم حماد بن ضبيل وداود الطائفة من إلى أن الأخبار التي حكم أهل لصينيتها بصحتها  
 يوجب علم اليقين لأن خبر الواحد لو لم يفيد العلم لما جاز اتباعه لنسبه تعالى من اتباع الظن لقوله ولا نقف بالمر ليس لك به علم وهو مستطاع  
 اتباعه في قوله بل ذكره أن يتبعون إلا الظن وإن تفوزوا على العدل لا تعلمون وقد انعقد الإجماع على وجوب الاتباع فيستلزم  
 افتادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب قوله تعالى فلو أن فرس كل فرس منهم بآية الآية أو  
 العدل تعالى على كل طائفة خربت من فرقة الآية أو وهو الأخبار الموثوقة من عند الربيع اليهم وأنما وجب لنا إذا طلبنا للخبر لقوله تعالى  
 لعلمهم سيرون والشر من الله تعالى محال فحصل على الطلب للزوم وهو من الله تعالى أمره ويتحقق وجوب السند والشماتة فرقة  
 والطائفة منها الواحد أو اثنان فإذا روى الرادى ما يقتضيه المنع من فعل وجب تركه لوجوب السند السامع وأما وجب العمل  
 بخبر الواحد أو الاثنين هنا وجب مطلقاً إذا قابل لفرق ولا يقال لو كان الإجماع مأموراً بالانذار باسمه لا يدل ذلك على أن  
 السامع يمكن مأموراً بالقبول كالتأثير الواحد أو اثنان بالشهادة لا يجب القبول لم يتبعه نسباً بالشهادة وأما لم يظهر العدالة بالشرعية  
 لأننا نقول وجوب الأئمة مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلمهم سيرون الخ فيمير إلى وجوب القبول والعمل فاما  
 الشاهد الواحد فلا سلم أن عليه وجوب أو الشهادة لأن ذلك لا يرفع المبرنة وربما يضر بالشهادة بأن سجد هذا القذف أو كان المشهود  
 به زناً ولم يتم نصاب الشهادة وأما السنة فقبول رسول الله عليه السلام خبره في المدة والمدة في الخبر على ما في الحديث أيضاً  
 الملك يهدون إلى أبي رسول وكان يقبل قوله ولا شك أن الأئمة منهم لم يكن على أبي قوم لا يصور توطؤهم على الكذب وقد  
 اشتهر إذا شئنا من بطريق التواتر عنه عليه السلام أنه بعث الأفراد إلى لافق لتبليغ الرسالة وتعليم الأحكام فبعث معاذ إلى اليمن







من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فذلك عندنا لا يجوز تخصيص العموم وعمل الظاهر على  
 المجاز به كما لا يجوز ترك البخاص من النص من الكتاب وبوجهه الشافعي وعادة المصنفين يجوز تخصيص العموم به وثبت الكتاب  
 بغيره وعين ظاهر الكتاب به ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم وانما قيل فليكن الظن كذا الواحد فيجوز  
 تخصيصها وبمعارفتها به عندهم وعند الواقعيين من مشايخنا والفاضة الامام اسلمه كذا ومن تابعه من المتأخرين لما  
 افادت عموماته الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارفتها به فاما عند من جعلوا ظنية من  
 مشايخنا مثل الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخهم فقد فحتم ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول فالأصح  
 انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيها من حيث المنع وهو  
 احتمال ارادة البعض من العموم واردة المجاز من كذا ظاهرون النظم والعبارة والشبهة من خبر الواحد في النظم والجميع  
 لان المنع مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الظنية المتكسرة في اللفظ في ثبوت سنه ضرورية ولهذا  
 لا يكفر منكر نطقه فلا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على  
 ظاهري الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوي بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر  
 وهو ما روى عليه السلام قال من مس ذكره فليتبوئ ضار فانه خالف الكتاب لان الله تعالى يوح المتطهرين بالاستنجاء بالماء  
 بقوله عز اسمه فيه رجال يحون ان ي تطهروا فانهما نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس لفرجين وقد ثبت بالنص  
 انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل به والحدث فلا يثبت مع  
 اثبات حدث اخر كما لو تضاء مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذا قوله عليه السلام احرم لا يبيد عاصيا ولا فدا  
 بدم سخاله عموم قوله تعالى ومن ظلمه كان امنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بقا تحته الكتاب به خالف عموم قوله تعالى فاقرضوا ما  
 من القرآن وحديث التسمية في الوضوء سيما في ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فلا يترك العمل بالكتاب  
 بهذه الاحاديث وثانها ان لا يكون مخالفا للسنن المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد من جازت الزيادة به على  
 الكتاب ولم يجر خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوي بالاضف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى من ابن  
 عباس رضي الله عنهما ان الربيع بن خثيم قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البيعة على المدرس واليمين على المدرس عليه وفي رواية على من انكر  
 وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان اشرع عمل جميع الايمان في جانب المنكر دون المبيته لان اللام يقتضيه استغراق  
 الجنس فمن عمل بيمين المدرس حجة خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان اشرع عمل المحذور قسمين  
 قسما مدعيا وقسما منكرا والجمعة تسعين قسما بينة وقسما بينا وحضر بنس اليمين على من انكر بنس البيعة على المدرس وهذا يقتضيه قطع  
 الشكر وعدم الجمع بين اليمين والبيعة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مودة  
 وثالثها لا يكون في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضيه استقامة نقل ما عم به البلوى لان البيعة عليه السلام فيما عم به  
 البلوى لم يقتصر على القاطنة الاحاديث بل يمتد الى عدد تحصل التواتر الشهرة بها لانه في اشاعة الحاجة الى اطلاق اليه ولهذا تواتر



فمثل القرآن وعشر أخبار البيع والطلاق وغيره مما لم يشترطنا أنه سواء منسوخ وبهذا التماس الشيخ أبي الحسن الكرخي وغيره  
 المتأخرين من أصحابنا وعندنا أنه المأخوذ من قبلنا في صحيحه وهو من هذا الشأن في جميع أصحاب الحديث على ما عرف  
 ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى أبو بصير عن رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحجر باسم الله الرحمن الرحيم فإنه  
 لما شغل مع اشتغال السحابة لم يعلل به وحديث من الذكر الذي رويته سيرة فانه شاذ لا يدرى ما به ورواية مع عموم الحاجة إلى  
 معرفة ذلك على رايته إذا قلنا بأن النبي صلى الله عليه وسلم خصها بتبليغ هذا الحكم مع اشتغالها يحتاج إليه ولم يعلم سائر الصعوبة  
 من جهة الصدق من جهة الحاجة إليه شبه المال كذا ذكره في الحاشية رحمه الله ورايها أن لا يكون متروكة الحاجة به عند ظهور الاختلاف  
 فاعلموا إذا تركوا الحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض أصحابنا المتقدمين وماتة المتأخرين وخالفهم  
 في ذلك غيرهم من الأصوليين وأهل الحديث فأبطلين بأن الحديث إذا ثبت سنة وصح فخلات الصعوبة أيام وترك العمل  
 والحاجة لا يوجب به لأن الجنس حجة على كافة الألف والعصاة يجوز به غيره من رده أصح بأن الصعوبة رضى الله عنهم هم الأصول  
 في نقل الدين لم يعموا ترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع أن عنايتهم بالبحر القوس من عنايتهم فليس  
 بها ترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على أنه هو من رعاها بعدهم أو منسوخ ومثاله ما روى  
 عن زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الطلاق بالرجال فإن الصعوبة اختلفت في هذه المسئلة  
 فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة إلى أن الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي وذهب سيبويه  
 وابن سعود إلى أنه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعمر بن الخطاب بن عمر أنه يعتبر بمن رقى منها حتى لا يملك الزوج إليها ثلاث تطليقات  
 إلا إذا كان حرين ثم نكحوا في هذه المسئلة بالراى وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع أن روايته جورد فيهم فذا  
 ذلك على أنه غير ثابت أو منسوخ ولكن ثبت فهو ما دل بأن الإقلاع الطلاق أسل الرجال وقوله ولم يطر من الصعوبة  
 الاختلاف فيها أي في المحاكمة وترك الحاجة به بشرط واحد أي لم يطر منهم ترك الحاجة به عند وقوع الاختلاف في المحاكمة أو  
 الأربعة التي في المنع فالعقل والعدالة والضبط والاسلام أما اشتراط العقل فهو في الباطن يدرك به مخالفت الملعوبات كما يدرك بالحواس  
 الحسية لطبيعتها فلا أن أخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد يوضع لأظهار المعنى الذي في الطلب لا يحصل ذلك بدون العقل لا ترى أنه قد سيم  
 من بعض الطيور من منطوية ويسمى لك لحننا لا كلاما لعدم صدور ما من عقل ولهذا لا يجب بقراءة البغاء سجدة التلاوة عند  
 أكثر المحققين وأما اشتراط الضبط وبسبب ما ذكره في الاسلام رحمه الله سماح الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه  
 بسبيل الجود ثم الثبات عليه بجملة محدودة ومراقبة بذكره على أساسة الظن بنفسه إلى حين أو أنه فلا أن الحجة هو الكلام  
 الصدق وأصل الصدق لا يحصل بدون الضبط وأما اشتراط العدالة فمبني على الاستقامة على الطريق الحق فلا أن الضابط قد  
 يكذب وقد يصدق لأن كلاما في غير محيز غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من حجة ترجح بجانب الصدق للقبول وذلك  
 بالعدالة وأما الاشتراط الاسلام وهو قبول الدين الحق والتصدق بما جاء به من غير عليه السلام فليس لقبول الصدق لأن  
 الكلام لا يناسب الصدق ولكن لأن الكفر يعيدت تهمته زائدة في غير قتل على كذبه لأن الكلام في الأخبار التي ثبت بها  
 أحكام الشريعة والكفار يعادوننا في الدين أشد المعادات فيعلم المعاداة على التسعة في عدم ماركات باروخال باليس منه فيه



والله اعلم بما لا يعلمون ولا يفترون في الاقسام عليكم فلم يقبل خبر الكافر لانه لا يقبل  
 شهادة ذي الضغن وكما لا يقبل شهادة الزواله لولده لانه لا يقبل شهادة وهو الشفعة والميل اليه  
 طبعاً وذكر بعض الامويين ان الاعتقاد في رواية الكافر على الاجماع المنقذ على سلبه من البلية هذا المصعب في الدين لخصته  
 وان كان عدل في دين نفسه ثم كل واحد منهما على قسمين ظاهر وباطن ونعني بالظاهر ما فيه نوع قصور بالنسبة الى الباطن بالبيان  
 ما هو كمال فالظاهر اى القاصر العقل ما يحدث منه في الانسان في حال الصبا والكمال منه ما بلغ اودنه درجات الكمال والامانة الى  
 وهو يحصل بالبلوغ من غير اية والظاهر من الضبط حفظ المتن بعينه ومناه لانه والباطن الكمال منه ان يعظم الى ما ذكرنا ضبط  
 مستاء فحقها وشريعة والظاهر من العدالة ما ثبت بنقل الاسلام والعقل فاشبهوا ان المراد على الاستقامة وبعدها اليها والبيان  
 الكمال منها ما عرف بالاعتبار والاستدلال بان كان المزمن من جنس من محضورات دينه بان لم يتركب كبيرة ولم يصرف على صغيرة  
 فيستدل بظهور اثر دينه وعقله في الامور جارية منها على ظهور اثرها في الاعتدال عن الكذب في الدين والظاهر من الاسلام وبيان  
 بالبيان وبين المسلمين ونشوء على طريقهم وثبوت احكام الاسلام بتحت الابوين والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يصنع الله  
 كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على تفصيله وان يعجز عن جميع ما يجب تعديقه من الرسالة وامور الآخرة وغيره واذا  
 عرفت هذا فاعلم ان الشرط في باب الرواية من عقل والعدالة الكمال منها دون القاصر منها في حكم العدم فلا يقبل  
 رواية احدى العقول العقل ولا البالغ المعنوي وبما ليس في اعتكاف كلامه وافتقار وكانت بين افعال المجانين والافعال لعقل  
 لانه يلحق بالصبي في جميع الاحكام ولا رواية الفاسق لغوات اصل لعدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف منه  
 عدالة لقصور عدالة والظاهر من الضبط بشرط صحة اصل الرواية حتى لم يقبل رواية من اشدت عقله فقلقة بان كان  
 سهو ونسيان غلب من حفظه او مسامحة اى مسائلة ومجازفة وان وافق القياس لغوات عقل الضبط بالبيان او لعدم  
 الاتهام بشأن حديث والمسائلة عدم المبالاة بالسوء والخطاء والمسائلة لانه لا يأخذ في الامور بالجزم والمجازفة الحكم  
 من غير خبره ويتيقن قارىء معرب والكمال منه شرط القبول على الاطلاق حتى قدرت رواية من لم يعرف بالفتنة فلا يعارض  
 رواية رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الاول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه على  
 القياس لا يقدم رواية غير الفقيه واما الاسلام فلا يكتفى بظاهره في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اعمالا  
 كما في سائر الشروط الا ان يظهر اماماته نحو اقامة الصلوة بالجماعة واتياء الزكاة واكل ذبيحتنا فحينئذ يشترط البيان  
 للكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم للكمال لانه واما اصل ان البيان لثبوت كمال الايمان انما يشترط في حق  
 من لم يوجد منه الدلالات للظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت فيه فاية مقام البيان فلهذا لا يقبل خبر الكافر  
 لغوات اصل الايمان ولا خبر من لا يعرف اسلامه بالبيان او الامارات الظاهرة لانه اسو حال من المستور وان حكمنا في حقه بظاهر  
 الاسلام بالبيان وبين المسلمين قوله الا في الصدر الاول على ما بين وروى الحسن عن ابي حنيفة رضى الله عنه انه مثل العدل  
 فيما ينجر من خبايا المراء وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح متصل بقوله لا يكون خبره حجة واراو بالصدر  
 الاول قرن الصحابة رضى الله عنهم من في هذاهم من القرنين الاخيرين فخير المستور في باب الحديث ليس السجدة باتفاق



الروايات كبر الفاسق اليه الشار لا امان له الا السلام لما ذكرنا من قنات العدالة الباطنة لا خبر المستور من تحت ذلك  
 الشبهة فانه مقبول بشرطين ذكرنا لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لعنه بالخيرية و  
 ليس تعديل قوي من تعديل صاحب الشيع واكثر من قوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو تفتت بشهادة  
 المستور جاز من ابي غنيفة رحمه الله نظر الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بخباية الماد فقد اختلف الرواية في خبره  
 فربما يحسن عن ابي غنيفة انه كالعديل في هذا الخبر وهو ظاهر من مذهب فاشد يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطمئن  
 الخصم لثبوت عدالتهم فلا يبرأ قوله عليه السلام للمسلمين عدل بعضكم على بعض وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه فمذاهب  
 صاحب الشيع تعديل كل مسلم وتعديل صاحب الشيع اصل من تعديل المزك و ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاحسان  
 انه مثل الفاسق فقال ولا يحضر المسافر الصلوة ولم يجد ما يؤمنه انا واخيه رجل انه قد روى عنه رجل مسلم فانه  
 لم يوافق به وان كان فاسقا قلنا ان يتوضا بذلك الماء وكذا لكان مستورا لمحمود الفاسق وهو الصحيح لانه  
 لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرا لا يكتفي بوجوده ظاهرا لكن قال لعله ان  
 لم تدخل الدار اليوم فانت حرم من فضة اليوم فقال العديل ادخل وقال الموالى دخلت قال قول لمو لا لان عدم  
 الدخول شرط فلا يكتفي بغيره فظاهر ان دخول المتن قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بخباية الماد انه  
 يحكم السامع بانه فان وقع في قلبه انه صادق فيتم من غير اشارة الماد فان اشارة فهو احوط للتيمم ثم ذكر محمد  
 في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رايه فان كان اكبر رايه صادق فيتم ولا يتوضا به لان اكبر الراي في العالم يكون  
 على حقيقة كالتيقين وان اشارة ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره او على هذا التقدير لا يجوز ان التيمم فكان  
 الاحتياط في الارادة ليصير ما دالما في خبره التيمم بيقين وان كان اكبر رايه انه كاذب توضا به ولم يتييم فان قيل  
 كان ينبغي ان تيمم ايضا احتياطا لمنع التعارض في سوا الفاسق كما في سور الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لتعارض  
 الالفة في سور الحمار فلما حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص في الامر بالتيمم هنا مل بخبره من وجه فكان يحكم لان  
 النص اذا ثبت التوقف في خبره يتجه اصل لطهارة في الماء فلا حاجة الى حكم التيمم اليه قوله وفي خبر الكافر والفسق

والمعتوه اذا وقع في قلبه السامع صدق بخباية الماء يتوضا ولا يتييم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل ككافر  
 اذا خبر بخباية الماء لا يعمل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقة بل يتوضا بذلك الماء ولكن ان اراق الماء  
 اذا وقع في قلبه صدقة ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اشارة وصل لا يجوز صلوة لان الكافر  
 لما يلزمه موجب بالخبر لكونه غير مخاطب بالشرائح كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا  
 الصبي والمعتوه عند عاتقه المشايخ رحمه الله لان موجب بالخبر لم يلزمها قلوبا خبرها صار الزام على الغير وليس  
 لها ولاية الالزام على الغير بوجه الا يبرأ منه انه لا ولاية لها على نفسها فكيف ثبت لها ولاية على الغير لان احتمال الصدق  
 غير منقطع عن خبرهم اذا كفر والصبا والعفة لا ينافيان في الصدقة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالتوضي  
 به وتقيس الاعضاء فكان الاحتياط في الالفة ثم التيمم بعده لتحصل الطهارة والاحتراز من الغفلة بيقين ولا يجوز



التيميم من غير اشارة واحدة للماء الطاهر ظاهر قوله وفي المعاملات التي تفك من معنى الالتزام كالنوبات والمضاربات  
 والاذن في التمارات يعتبر خبر كل ميم لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان كلما سجد بجميع  
 تلك الشرائط يستحب الى وكيله او علامه ولا دليل مع السامع ليعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه اشترط ليعتبر  
 جهة الصدق في الخبر فيصلح ان يكون لمن ماؤ ذلك فيما يتعلق به الالتزام من المعاملات احتراز به عما فيه الزام محض من حقوق  
 العباد كالقروض التي تجر في الخوضات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولغة الشهادة والولاية بالولاية  
 لانه لما كان من قبيل الارادات لم يكن بد من الولاية للغير ليعمل به للالتزام ومن زيادة تأكيد بشرط لفظ الشاقي  
 والعدد ونحو التلبس بصيانة الحقوق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل ومجر الاذن ونحوها  
 فان فيه بشرط احد شرط الشهادة العدالة او العدد عندنا في غيبة رجمه المدا اعتبارا لمعنى الالتزام من وجه واما ما ليس  
 فيه الالتزام بوجه كالكالات والمضاربات والاذن في التمارات فيقبل فيه خبر كل من غير حد لا كان او غير حد صبي كان او  
 بالغ مسلما كان او كافرا الوحيين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التيميم فان  
 الانسان كلما سجد العدل بحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يستحب الى وكيله او علامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا  
 من اشترائط المقتضات المصلح وفيه مرجع مقيد كسقوط اشترائها للضرورة لان لها اثر في التخييف وقوله ولا دليل مع السامع  
 يعمل به سوى هذا الخبر بيان للضرورة بهتوا واحتراد من اخبار الفاسق بنجاسته الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم  
 الراي لان الضرورة فيه ليست شلها فيما نحن فيه اذا تمسك بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلم يكن  
 الضرورة لازمة فوجب تحكيم الراي فاما هنا فلا اصل يعمل به فعمل الفسق به او يجوز قبول خبره مطلقا فحسب العدل ان  
 ان الخبر يمتنع لزوم لان العبد والوكيل يلح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه اشترط في  
 الخبر ليعتبر جابجا للصدق في خبره فيصلح الخبر للالتزام وذلك اعتبارا لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به للضرورة من امور  
 الدين ولا وجه الى اشترائها فيما لا لزوم فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في حل الطعام وحرمة وطهارة  
 الماء اذا تبادر باكر الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحرز في خبره للضرورة وكونه مع الحق  
 اطلاقا للشهادة وانتقاء التهمة حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان  
 الماء في الاصل طاهر فلم يجعل الفسق بهتوا واحتراد من اخبار الفاسق بنجاسته الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم  
 الراي لان الضرورة فيه ليست شلها فيما نحن فيه اذا تمسك بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلم يكن  
 الضرورة لازمة فوجب تحكيم الراي فاما هنا فلا اصل يعمل به فعمل الفسق به او يجوز قبول خبره مطلقا فحسب العدل ان  
 ان الخبر يمتنع لزوم لان العبد والوكيل يلح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه اشترط في  
 الخبر ليعتبر جابجا للصدق في خبره فيصلح الخبر للالتزام وذلك اعتبارا لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به للضرورة من امور  
 الدين ولا وجه الى اشترائها فيما لا لزوم فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في حل الطعام وحرمة وطهارة  
 الماء اذا تبادر باكر الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحرز في خبره للضرورة وكونه مع الحق  
 اطلاقا للشهادة وانتقاء التهمة حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان



مع صفته الضيق اهل الشهادة حتى لو فطر القاسم بشهادة يثبته وانتفاء التهمة اسمة الكذب من خبره حيث يلزم به بخبره  
 من الاجتناب والاقدام بالزم غيره فلا يكون خبره لازما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل  
 الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمها بخبرها بما يلزم غيرها فيكون خبرها لازما على الغير ابتداء  
 من غير ابلية الزام فلا يقبل نعم اشار الى الجواب مما يقال لما تحققت الضرورة بهنا ينبغي ان يقبل خبر القاسم من غير وجوب  
 تكليم الراي كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اى لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تضمن  
 جهتا اصدق والكذب في خبره لكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الماد في الاصل ظاهر وكذا الاصل في الطعام  
 وهو سهل فيعمل به واذا كان كذلك لم يحل النفس به رايل غير مستقاة من وجهته لم يقبل خبره بدون ضم تكليم الراي اليه بخلاف  
 المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمه لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر القاسم  
 اصلا سواء وقع في قلبه سماع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المعيرة الى قبول رواية لان في الدول الذين تلقوا  
 نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر القاسم قوله واما صاحب  
 الهوى فالذهب المختار انه لا يقبل بروايته من تحمل الهوى ودعا الناس اليه لان الحاجة والهوة الى الهوى سبب  
 دأبه الى التقويل فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك الهوى سبب ان النفس الى ما تستلذ به من  
 المشوات من غير داعية الشرع والاتجاه الى تحاذا النحلة وبه الملة الى الدين المظلم اتبع الهوى من يجب الكفار  
 كفارة البسمة والردافض ويسمى الكافر المتناول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتناول واختلف في القسم  
 الا في هذه بيت جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته بروايته لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان تحسب حجة معظما  
 للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كغير الواعد العدل والمسلم وذهب اكثرهم الى ردها لان الكافر  
 ليس باهل الشهادة ولا الرواية لما بينا وكونه متناولا متمسكا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لها فان كل كافر متناول  
 او اليهود لا يعلمون بكفرهم وقورعه من الكذب كتورع النصراني فلا يفتت اليه كذا ذكره الغزالي واختلف في القسم الثاني  
 ايضا فذهب القاسم الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته بروايته جميعا لان الضيق في العمل مانع من القبول  
 والضيق في الاعتقاد او بل لانه اقوى غايته ما في الباب انه باهل بفسقه لكن بهله فسق اخرا تنضم الى فسق فكان اذ  
 بالفسق ولم يكن عذرا يجعل نفسه وبرقا وذهب الجمهور الى قبول الشهادة القاسم انما لا يقبل لتهمة الكذب والضيق من حيث  
 الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال كيف من ارتكب اى الذنب او بخبره  
 من لايمان فهذا الاعتقاد يحل على القس من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الضيق نظير تناول  
 سكر وكالتمية عمدا او شرب المسكيات على اعتقاد والاباحة فلا يصير به مردود الشهادة الا بخلافية من الردافض فان  
 شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المبدء اذا اختلف عنه هم انه محق ويقولون المسلم لا يخلف كاذبا فاعتقادهم  
 بما يمكن تكتم الكذب كنه شهادتهم فاما رواية هذا القسم فتقبل على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من  
 انتفاء التهمة الكذب فان من استتر عن الكذب على غير الرسل كان اشد تحريزا من الكذب عليه وعند بعضهم لا يقبل اذا كان



[illegible]



ما هو الأصل فيه وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي هريرة في المصراة اى ومثال ما ذكرنا حديث أبي هريرة  
 بسنة المدونة في المصراة وهو روى عن أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الا بل والاعمى فمن ابتاع  
 عبدا لكم فهو بخير النظرين بعد ان يحلبا ان رضىها امسكها وان سخطها ردها وصافا من تمر والتصريف في اللغة اجمع  
 يقال صرفت الماروصة اذا جمعتها والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدة وترك الحلب ومدة ليتخيل شدة  
 انها غزيرة اللبن والشأن في هذه المسئلة هو القياس على ما كان للمفسر من الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيل تمسكها بهذا  
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في المعجمين ومحمدنا التصريف ليست بعيب ليس للمشتري ولا لاية الرطب منها من غير شرط  
 لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقيت اللبن لا تقوت صفة السلامة لان اللبن مشقة وبعد ما لا يعدم صفة السلامة  
 فبالتالي اولى فاما الحديث فمخالفة للقياس لان ضمان العبد وان ناله مثل ام قدر بالمثل وفيما لا مثل مقدرا بالقيمة بالاجابة  
 نعم اللبن ان كان من ذوات الاشكال ضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن شليا  
 فيضمن بالقيمة فاما بقاء التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب واسنة المومنين للعمل بالقياس معارضا  
 للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقتل من احاديث أبي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس ناه  
 ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم قلتم بغير الفقه على مخالفة القياس مع ان رقا  
 مضى في الحديث اوانه لم يرد في الفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فمصر اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت قضا ولا  
 واتوه سنداً ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اسلم في رواية في العلم من المعصية قلنا قد دس خبث القصة كثيرة  
 من الصحابة مثل أبي موسى الاشعري وجابر بن عبد الله وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والقبائل  
 مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم وكحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقدمه على القيد  
 اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشترط فقه الراوى لتقديم خبره على القياس هو نذهب عنه ابن ابي ابي خازن  
 القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخي ومن تابعه من  
 اصحابه فليس فقه الراوى شرطا لتقديم خبره على القياس بل يقتل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب ولما  
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد ثبوت  
 عدالة وضبطه موهوم والظاهر انه روى كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير لفظه هذا هو الظاهر من احوال الصحابة  
 والرواة الصواب لان الاخبار وردت بلسانهم فعملهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهم اياه وعدالتهم وتقويم  
 تدفع صحة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهنه في رواية والوقوف على القياس  
 الصحيح تنذر فوجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث  
 حمل بن مالك في الجنتين وقضيه وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان حيا وجبت الكفارة كاملة وان  
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان نقضه فيه برأينا وفيه سنة سيدنا صلى الله عليه وسلم وقيل خبر الفهاك في قوله  
 المرأة من وجهه وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملك الميراث قبل الموت والزوج



لا یلک الدیۃ قبل الموت لانتها التایب بعد الموت و ما دام اشلالم لیوناسن فقہا و الصحابة و لم یفعل بهذا القول من اصحابنا  
ایضا بل المنقول منهم ان غیر الواحد مقدم علی القیاس لم یقل التفصیل لا ترمی انهم عملوا بخیر الی ہریرۃ فی الصحاح  
او اکل او شرب ناسیادان کان مخالفا للقیاس حتی قال ابو حنیفۃ لولا البروایۃ لقلت بالقیاس و قد ثبت عن  
ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ قال جازنا عن الدہلوی و عن رسولہ فی الدیاس و العین و لم یقل من احد من اسلف  
اشترطوا الفقہ فی الراوی فثبت انہ قول مستحدث و اجاب عن حدیث المصراۃ و اشباہہ فقال انما ترک اصحابنا  
العمل بالخلافۃ الکتاب و ہو قولہ تعالی فاعترفوا علیہ بطل ما تدری علیکم و اکنتہ المشورۃ الموجبۃ لایجاب البقیۃ  
عند تعذر المثل صورۃ و سہ قولہ علیہ السلام من اعتق شقصالہ فی عبد قوم علیہ نصیب شریک ان کان مؤسرا  
احدیث و لمخالفتہ الاجماع المنعقد علی وجوب المثل و البقیۃ عند قرات العین و تعذر الرد و القوات فقہ الراوی علی  
انما نسلم ان اباء ہریرۃ رفسہ الساعدۃ لم یکن نقیبا بل کان نقیبا و لم یعدم شیئا من اسباب الاجتہاد و قد کان یفتی  
فی زمان الصحابۃ رفسہ اللہ عنہ ما کان یفتی فی ذلک الزمان لانقیۃ مبتدع مع انہ کان من المهاجرین من علیہ  
اصحاب رسول اللہ علیہ وسلم ذکرہ فی القواطع و قد دعا النبی علیہ السلام لہ بالحق فاستجاب اللہ لہ فیہ حتی انتشر  
فی العالم ذکرہ و حدیثہ و قال اسحاق الخفطی ثبت عندنا فی الاحکام ثلثۃ الاف من الاحادیث روئے ابو ہریرۃ  
منہما الفا و خمسمائۃ و قال البخاری روئے عنہ سبعمائۃ نفر من اولاد المهاجرین و الانصار و قد روی جماعۃ من الصحابۃ  
عنہ فلا وجہ الی روئیدہ بالقیاس قولہ و ان کان الراوی مجهولا لا یعرف الا بحدیث رواہ ابو یوسف شین مستل  
و ابیہ بن سعید و سلمۃ بن الحق فان روی عن السلف و شہدوا بصحة او سلکوا عن الطعن صار حدیثہ مثل حدیث  
المعروف و ان اختلفوا فیہ مع نقل التفات عنہ فذلک عندنا و ان لم یظهر من اسلف الا الرد لم یقبل حدیثہ و صار  
مستکبرا و ان کان لم یظهر حدیثہ فی السلف فلم یقبل بر و لا قبول لم یجب العمل بہ لکن العمل بہ جائز لان العدول  
اصل فی ذلک الزمان حتی ان روایۃ مثل ہذا الجہول فی زماننا لا یعمل فیہ لظہور الخسوف فصار المتواتر یوجب  
علم الیقین و المشہور علم الظمانیۃ و خبر الواحد علم غالب الراوی و المستکبر منہ یفید الظن و ان الطعن للیفیۃ عن الحق  
مما روہ المستتر فی خبر الجواز للعمل بہ و ان الوجوب اعلم ان عامۃ السلف و جماہیر الخلف اتفقوا علی عدالتہ جمیع  
الصحابۃ لان عدالتہم ثبت بتعدیل المدایہم و ثنائہم علیہم فی اسے کثیرۃ مثل قولہ لوالسابقون الاولون من  
المهاجرین و الانصار و الذین اتبعوہم باحسان رفسہ اللہ عنہم و رضوا عنہ الآیۃ و قولہ عز اسمہ و الذین منہ  
علی الکفار الآیۃ و قولہ جل ثناوہ لقد رفسہ اللہ عن المؤمنین اذ یبا یعونک تحت الشجرۃ فی شواہد لہا کثرۃ و یقول  
الرسول علیہ السلام صحابی کالنجوم بایتہم اتحدتہم و لا شک انہ لا اہتداد من غیر عدالتہ و قولہ علیہ السلام  
لا تمزکروا صحابی الا بخیر فلو انفق احدکم لانا الارض ذہبا ما ادرک مدادہم و لا تصیفہ و قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی  
اختار لی اصحابا و انصارا و اصحابا و انصارا اللہ تعالی لا یكون لمن لیس یعدل و لا تعدیل اعلی من تعدیل عباد  
الغیوب و تعدیل رسولہ کیف و لو لم یر و الثناء لکان ما اشتهر و قواثر من حالہم فی الحجۃ و البجاء و بدلتہم المجد و لا



وقتلهم لآله والاولاد في مولاة الرسول ونعرتة كافي في القطع بعد انتم والماجرى بينهم من ائمتن فبنا على التاويل  
والاجتهاد فان كل فريق من ان الواجب ما رايه وانه اوقع للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا  
فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابة فذهبوا الى انهم ائمة وذهبوا الى انهم ائمة من صحبة  
الرسول عليه السلام لحظة فهو صحابه لان اللفظ ما غويز من الصحبة وسبب تعم القليل والكثير وذهب الجمهور الى انهم ائمة  
الاسم لانهم ائمة النبي عليه السلام وطالت صحبة من طويح التتبع له والاخذ منه وكما لا يوصف من جاز  
عالمنا ساجدة بانه من اصحابه وكذا اذا طال الجاهلية مع اذالم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا لو حلف زيد  
انه ليس صاحب عمر وقد صحبه لحظة لا يثبت بالاتفاق قال الفرزالي رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه  
عنه كيف للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساءت ولكن العرف يختص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتتابع  
والثقل الصحيح وكذا تلك الكثرة بتقدير يل بتقريب وسميت من شجيرة رحمه الله ان اونا باسنة اشهر وعنه  
بن ابيسب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اتاهم مع الرسول سنة او شتين وغزاه معه فزوة او غزوتين و  
اذا عرفت هذا علمت ان الجمهور في العدد الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يصرف ذواته  
الا برواية الحديث الذي رواه ولم يصرف عدالة ولا نسقه ولا طول صحبه واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية  
حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضي الله عنهم بالنصوص واشترط طول صحبتهم فكيف يكون هؤلاء  
فيهم وعلمت ان وابنته سلمة وسقلا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصحاب  
لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجهالة اسي كان جمهور الاس في رواية الحديث  
حتى لا يعرف الا بكذا واخر از من مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مفعلة من القبول  
مستدعاة الا واصلين واصل الحديث وان كانت مفعلة عند بعض مثل وابنته بن معبد وهو ابن معبد بن  
عبيد قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الهجرة واما ياروي ان رجلا على خلف الصفوف ومعه  
فامره النبي عليه السلام ان يصعد على المنبر فقام على المنبر واخذ في الحديث يرويه وفتح  
الياد واسم الحين صخر بن البليد بن اعمارث ويقال سلمة بن عمرو بن الحين نسب الجدة وروى عن النبي عليه السلام  
انه قال فحين وسطه جارية امراته فان طأ وجهه سقط له وعليه مثلها وان استكر لم يضره مرة وعليه مثلها ولم يعلم بهذا  
الحديث لان القياس الصحيح يرويه وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومثل بن  
بن الشيخ بن زيث بن عطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة  
وقتل يوم اجرة بالمدينة سنة وثلاث وستين روى قصة برفع كما ينبغي في رواية مثل هذا الجمهور على خمسة اوجبان  
روى عنه السلف وشهدوا بصحة اسي بصحة حديثه او بصحة المروسة في رواية يتم عنه للقبول والعمل به لا الرواية عليه  
او سكتوا عن الطعن والرواية المعتبرة رواية صار حديثه في دين الوجيبين مثل حديث المعروف بالفتنة والعدالة  
والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل ثقة وضبط وتقوى ولم يهملوا بالتقصي في امر الدين وكانوا اهل



الحديث حتى يصح عنه بغير مروى من رسول الله صلى الله عليه وسلم وما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم  
 الا للعلم بهداية هذا الراوى وحسن ضبطه اولاً انه موافق لما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او لروايته بعض  
 المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يخل الا على وجه الرضا بالمسرح والمروى فكانت سكوتهم عن الراوى  
 دليل على تقرير منزلة ما لوقبلوه ورواؤه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التعصير اليهم وانهم لم يجهلوا بذلك وان اختلفت  
 فيه اسس في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذاك اى ان عمل كل بعض في قبوله لبعض قبله  
 مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فيما روى  
 ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن تزويج امرأة ولم يسم لها مهر فاجابته مات عنها ولم يحب شهر او كان السائل وتزوج اليه  
 ثم قال بعد شهر اجتهدت فيه برامى وان كان صواباً فمن الله وان عيبت خطأ فمن ابن ام عبد ومنه رواية بنى  
 ومن الشيطان والله ورسوله بينه بيان ارى لها مهر مثل نفسها لا وكسرم لا شطط اى لا نقص ولا مجازة حد مقام معقل بن  
 سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الانجيين وقالوا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تفضي من مروج نكبت واثبت  
 الاشجعية بمثل قتناك بذا وقد كان بلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخل لسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه  
 لم يكن يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاة فقهاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل حديثه ورواه عن رضى الله عنه وقال  
 يقول عربى بوال على عقبية حسبها الميراث لا ميراثا لثمة القياس الذى عنده وهو ان المعقود عليه عا والميراثا لما  
 فلا تستوجب بمقابلة عومنا كما لو طلقنا قبل الدخول بها وجعل الراوى اولى من رواية مثل هذا الجمل وهو نهىنا ايضا  
 وقيل انما روى لمذهب قزوين وهو انه كان يعلف الراوى ولم ير هذا الرجل على يلقه ولما اختلفت في قبوله اخذنا به  
 لما ذكرنا ان الثقات روى هذه الخبر عنه مثل ابن مسعود رضي الله عنه بين القرن الاول وعلقتة ومسروق وناصح بن جبر  
 والحن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعلمهم بخبر عدالة وقوله اعرابى بوال على عقبية اشارة الى انه سر  
 الذين قلب فيهم الجمل من اهل البوادرى وسكان الرمال فذكرنا ما ذهبوا اليه من الجملوس من غير ازار والبول  
 في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابتهم اخطا بهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط و  
 قوله عندنا يشير الى اختلاف في هذا القسم فان ثبت فوجب ان الرول لما عارض القبول قساقطاً ويصير الخبر بمنزلة  
 ما لو لم يلحقه روى لا يغير فليحق القسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك  
 الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه روى غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الروى وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا  
 خالف القياس لانهم كانوا لا يسمون به واحد حديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تبرك العمل به وتصحح الراوى  
 بخلافه عليه فاقفا قوم على الرويل على ائمتهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوى او سمعت لم يعمل به رواية فاذا ظهر  
 ذلك ممن فوته وهو روى الفقهاء من الصحابة كرضي الله عنه كان اولى كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله عليه وليس هذا التو  
 منكر او مستنكر لان اهل لفقة واحديث لم يعرفوا صحته وجوده وان الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل  
 ان يكون حديثاً مثل مروى محمد بن سعيد عن حميد عن انس بن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لاسبغ



بعدى الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعوا اليه من الاما وه الزيدية في التنبؤة فاما المستكر  
 فيمثل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل المعصنة فكونه موصوفا لعين معلوم له ايضا وكان  
 من الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك  
 مثل حديث فاطمة بنت قيس ان زويها ابا عمرو بن حفص الخزرجي طلقها ثلثا فامر بنفقة اصوص من ثلثي ما تنقله  
 وكان النبي عليه السلام بعثه مع طلحة بن عبيد الله الى اليمن فالتحق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام  
 فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابا عمر طلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى  
 فامرسل اليها ان تنقل الى اميرك ثم ارسل اليها ان اميرك يايتها المهاجرون الاولون فاستقوا له ابن اميرك  
 فانك اذا وصفت نهارك لم يرك فزده عمر بن الخطاب وقال لا تدع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا تدع بيت  
 اميرك بنت احفظت ام نسيت اسمها بالكذب والنفقة والنسيان ثم اخبرانه وردنا لثلاث كتاب ولسنته فذل على ان  
 سنة كتاب الصدق تعالى وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب  
 بنما سنة نبينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص والسنة لكان النص وروى  
 السنة واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن وللهن حصن  
 ومن السنة ما قال عمر بن الخطاب سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى فزده ايضا اسامة ابن  
 زيد وسلمة بن عبد الرحمن وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيد الفخري والثوري ومروان بن الحكم وروى عن كاذب  
 بجهزة اصحاب رسول الله عليه السلام وروى عنه في ذلك عليه احد قتل تركهم التكميل على ان تدبرهم فيه  
 كذب به فثبت ان هذا الحديث منكرا ولم يجز اهل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اى لم يبلغهم حديث المجهول  
 ولم يظهره ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا وافقت القياس  
 او اذ لم يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة  
 في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتر في السلف يمكن تهمته  
 الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافقت القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل  
 هذا الطريق الضعيف كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا وافقت القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا  
 بالقياس فاذا جاز العمل به قلنا بى جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن ناسى القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا  
 الى الحديث فاما روايته مثل هذا المجهول في زماننا فلا يقبل او لا يصح العمل بخبره مالم يتأيد بقبول لعدول قلبيته اليه  
 على اهل الزمان ثم يحض الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اى الخبر المتواتر يوجب علم اليقين وسنة مقابلة  
 الموصوع لا تقطع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة وسنة مقابلة المستكر لان المشهور حجة يثبت ان يكون غير  
 حجة والمستكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستكر متاى من اخبر بغيره الظن الوهم فان الظن ما كان جانب  
 الثبوت فيه راجحا وهو الذي غير عنه بغالب الراى والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستكر بهذه المثابة وخبر الوهم



علم ثالثا لراى اى خبر الواحد الذى هو معروف بالقبض والعدالة وفى حكم المعروف وفى مقابلة المستتر اى خبر الجمهور الذى  
 لم يلق على بر ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجب قوله ويسقط العمل بالحدوث اذا ظهر مخالفة قوله او عسلا  
 سن الراى بعد الرواية اذا اذنى الراوى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فذلك للخلاف من ان يكون قبل روايته بالحدوث وقبل بلوغه  
 اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه وللمخلاف واحد من ان يكون خلافاً بيقين اعمى لا يتحمل ان يكون  
 مراد من الخبر ان لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحاً فى الحديث بوجه لان الظاهر ان  
 ذلك كان مذهبه وان ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجح اليه فعمل عليه احساناً للنظر به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث  
 محجة بيقين فى الاصل وقع الشك فى سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن التوجيه  
 واجب مالا يتبين خلافاً وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بيقين اكان اللفظ عاماً فعمل مخصوصه وكون عمومه او  
 كان مشتقاً او بمعنى المشترك فعمل بالحدوث به لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لثمة لا تفسر بتاويله وحمله بخلاف الظاهر  
 وتاويله لا يكون محجة على غيره كما لا يكون اجتهاده مجموعاً فى حق غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اضع له وجه وجب  
 اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحاً فى الحديث لان خلافاً ان كان  
 مطابقاً بان خالف الوقت على انه منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس  
 بثابت ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف لقلة المبالات والتهاون بالحديث او لفقدته ولسانه  
 فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً او ظهراً كان متعللاً وكل ذلك مانع عن قبول الرواية ولا يقال  
 انما صار فاسقاً بخلاف لو ظهر مقتصر على الحال فلا يقدح ذلك فى قبوله روى قبله كما لو مات او من بعد الرواية لا نقول  
 قد بلغ الحديث منه اليقينة وقد ثبت نسقه ولا بد من الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه فى الحال وهذا لان العدالة  
 امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاشارة عن مظهر رويته فاذا لم يحضر نظر انهم لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون لانه  
 الحيوة والقتل كاثباتين بيقين فلا يظهر بالموت والجنون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي  
 عليه السلام قال لعنيل لانا من ولوع الكلب سباعاً ثم صح من فتواه انه يظهر بالنفس لثاماً فيسقط العمل بما روى ويكره  
 على انه عرفنا انتساعه بعد ما روت عائشة رضى الله عنها ان النبي عليه السلام قال يا امرأة نكحت نفسك بغير اذن وليها  
 فكما باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصت بنت اخيه عبد الرحمن بن المطلب بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائباً  
 فلما نكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتروكة من النساء فلان يتعد بعبارة  
 اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضى الله عنها فتيين به نسخ قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث  
 ظاهراً ولا يتحمل النسخا وعليه ويحمل على الانتساح اى يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة  
 الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعن فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق  
 بل هو على التفصيل فان طعن طعنهما لا يقبل كما لا يقبل فى الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما مرجه فيه كان الطعن بالارسل  
 وبشرب النبي لمن يثقده باحته وبكفى الدواب وكثرة المزاج ونحو ذلك ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق



ولكن الظاهر من معروف بالتعصب والتعصب عليه فالأصل هو باليوجب الكفر بالاتفاق فمن  
هو معروف بالعدالة والنصحية والاتقان فيقبل وتقبل قوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من  
أئمة الصحابة رضي الله عنهم لا يوجب في الحديث اذا كان ممن يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان اسلمه  
عليه السلام رخص للمخالفين في ان يتحرك طواف الصدقة مع من امن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تطفئ في قطوف  
فلا تترك به العمل بالحديث المرفوع لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا تترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن محل خلافه  
على وجه من وجهه وان كان العمل واقع بخلافه لانه يخطى عليه النقص لو بلغ لرجح اليه فالواجب على من بلغه  
ان يعمل به فاذا لم يتحمل مثل ذلك الحديث انتفاء عليه فلا يسيطر العمل به فيخرج من ان يكون حجة لانه لما انقطع قومه انه  
لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سوا رواه هو او غيره كان حسن الوجود ان يتحمل  
على انه عرفت انتفاءه فترك العمل به وذلك مثل روى عباد بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة  
وتغريب عام والشيء بالشيء جلد مائة ورجم بالحجارة اى حذرتا البكر بالبكر وحذرتا الشيب بالشيء كذا ثم طمع من خلفا حتى شتم  
انهم ابوا الحج بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليه الحديث لشهرته فيهم فخرنا به انتساع هذا الحكم وكذا لك صحيح عن عمر  
رضي الله عنه قوله لا تقبلوا من احدكم قلمى بالودى مرتدا وقول عمر رضي الله عنه كفى بالكفر فتنة مع علمنا  
انه لم يخف عليها الحديث فاستدلنا به على انتساع حكم الجمع بين الجلد والتغريب وقوله وكيل على الانتساع يتعلق بالقسمين  
اى يحل الحديث صيرورته منسوخا لما لفته الراوى قولنا او علا ولما لفته غيره من ائمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساع هنا  
بمصدرنا نسخ المبنى للمفول لا مصدرنا نسخ لانه متعدد وليس المراد بهنا المنسوخ كونه واختلف فيما اذا انكره الراوى عنه قال بعضهم  
يسقط العمل به وهو لا يشبه وقيل ان هذا قول لى يوسف رحمه الله خلا فالجرح رحمه الله وهو فرع اخلا فها من شانه يرد  
على القاضى بعبثية وهو لا يذكر ما قال ابو يوسف لا يقبل وقال مجروح تقبل بطعن اليهم لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في  
الشاهد ولا يفتح العمل به الا اذا وقع مفسر انما هو اخرج متفق عليه من ائمة الصحابة والاتفاق دون التعصب والعداوة  
من ائمة الحديث اى اى حديث المرفوع وهو على وجهين اما ان انكره افكار جاحد كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث  
قط او كذبت على او انكره الكار متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك ففي الوجه  
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب  
للمخرج في الحديث ولكن لا يفتح ذلك في عدالتهم المتقين بعدالة كل واحد وقبح الشك في زوالها فلا تترك ايقين  
بالشك كيهتين شكافيتين متعارضتين لم تقبل ولم تسقط عدالتهم وفائدة تظهر في قبول رواية كل واحد منها في غير ذلك  
الحكم كذا انى عاتة نسخ الاصول وكما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله  
في جملة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار لما قلناه الامام ابو حنبل  
ومن تابعه من المتأخرين وذهب اليه والشائخ وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لا يسقط العمل به في حال كل واحد  
منهما محتمل فان حال المدعى محتمل السوء والعاظ وحال المتكلم محتمل النسيان والنفقة اذا الانسان قد روى شيئا لغيره فخر



نفسى بعد مدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما حمل ثقة وكان مصداقا في حق نفسه فلا يظن ترجيح من جهة الصدوق في غير الراوى  
 بعد ان ثبت بيان الاثر كما لا يظن بموته وحيوته فحمل الراوى الرواية بما يجازى الشهادة على الشاوة فان الاصل اذا انكر لا يحمل  
 للفرع الشهادة لان مقتضى العمل لا يثبت الا انكار الاصل سقط العمل لا يحمل الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع دون العمل الاخرى انه لو ثبت  
 الحديث ولم يحمله الحديث ولم يعمل بهما حل للشايع مع الرواية منه فاذا انكره والمدعى مصدق في حق نفسه فحق السماع عملت له الرواية  
 وارجح من وجه بان الحديث به يتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في حاوثة مشهورة فتكذيب الراوى او لا لان تكذيبه على  
 الوجه من تكذيب العادة لانه يدور عليه فهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجع على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان غير  
 انما يكون حجة ومعمولا بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فحينئذ يبرأ  
 الحديث او يصير هو متناقضا بانكاره وسبب التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة  
 على الشهادة دلالة اذ لم يتذكر بان ذكره كان مغفلا ورواية المنفصل لا تقبل ولان اكثر ما في البيان ان يصديق كل واحد في حق نفسه  
 فحمل الراوى ان يعمل به ولا يعمل به غير لتحقيق الاقطار في حق غيره بتكذيب الراوى عنه وقيل ان هذا اى سقوط العمل بالخير  
 الذى انكره الراوى عنه قول ابى يوسف خلافا لمحمد بن عبد الله بن مسعود على اختلافهما في سئلة ذكرها المحققان في ادب القاضى ان من  
 ادعى عند القاضي بانه ثقة لم يسمع بكذا والقاضى لم يتذكر قصاده وانكر ذلك فاقام البيعة على ذلك لقبيل عند محمد بن عبد الله بن مسعود  
 من جهة القاضي ولا تقبل عند ابى يوسف رحمه الله لا كما من اينما اقطار اليه فكذا في باب الرواية ومثاله حديث ربيعة بن عبد الله بن  
 عن سويل بن ابى صالح عن ابى هريرة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام تفضى بمشاهدتين فان عبد العزيز بن محمد الدبري قال  
 فثبتت سبيلنا من جهة ربيعة فنهى هذا الحديث فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حاشى ربيعة عن فاصحا بن ابي القيلاد هذا الحديث لا يظن انكاره  
 قصص في المعارضته ووجهه في التبيين وجوبها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا متناقض لان ذلك من الامارات العرفية انما  
 قبله وانما يقع التعارض بينهما بحملنا بالاسماع من المنسوخ فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلم به وجوب الدليل في بعض الصور مع خلاف المدلول عنه  
 بل يمكن ان المانع او اللامانع وعند من جوزه وجوب الدليل مع خلاف المدلول عنه لا مانع والتعارض تقابل اثنين لمساويتين على وجه التكليف كجسهما بوجه  
 فالتناقض لو وجب بطلان الدليل والتعارض من ثبوت الحكم من غير ان تعرض الدليل فيهما هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصحاب لان كل واحد  
 منهما في النوع مستلزم للاخر فان تخلف المدلول عن الدليل انما لا يكون اللامانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه  
 وكذا اذا تعارض النقصان يكون الحكم مستخفا عن كل واحد لا محالة لتحقيق التناقض فكذا لا يجمع الشيخ بينهما كذا قيل لان ذلك اى  
 التعارض والتناقض من علامات العرف فان قام حجة متناقضة على شئ كان ذلك لعمومه عن اقامته حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت  
 حكما بدليل عارضة لدليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعمومه عن اقامته دليل مسلم عن المعارضة والعمز من ذلك بناء على الجهل بتفاوت  
 الاشياء فاصدق تعالى عن ان يوصف بالعجز والجهل فثبت انه لا تعارض لاتناقض في حقيقة وانما يقع التعارض من هذه الحجج لمساواة  
 والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاخير لم يكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التناقض  
 ظاهره بالنسبة اليها من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا جرم ارجح الى بيان المعارضة بما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هى الممانعة  
 على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اى تقبلني فتنصت لما قصده ومنه يسبح السحاب فارضا لانه يمتنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض



وفي اصطلاح الاصحاب هي تقابل المحققين المستأثمين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيد بالمستأثمين احتراز عن غيرهم لان التداخل لا يتحقق بين  
القوي والضعيف بل ترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور لعدم امكان الجمع احتراز عن امكان الجمع  
بينهما فان التداخل الهزس هو المكن في المعارفة ليقطع هذه امكان الجمع لوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بالاحدة المحكوم به فالمحكوم عليه لا يتحقق  
ما قلنا لكلايين لا تناقض الماعداهما فانك اذا قلت عمل يبيع ويشوي لا ينافي قوله قولك العمل لا يبيع ولا يشوي اذا اردت بجمع العمل  
الاختلاف المحكوم عليه اذا قلت المكون المتأخر له قدرة على الاتقاء لا ينافي قوله قولك المكون لا يبيع ولا يشوي لانهما على دراهة وشهوة لا يتناول  
المحكوم به وبينه فيما ذكرنا بشرط فيه من جهة الزمان المكان الاضافة والقوة والفعل والاشارة لانك اذا قلت زيد بالسك في هذا الزمان المكان  
زيد ليس بالسك في زمانه مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد بعمرو زيد ليس بـ بـ اي بخالده اذا المحكوم  
في الاول بوجه عمرو في الثاني ابوة خالده قلنا في المسكن في الدن اي بالقوة الخمر ليس بسكر في الدن اي بالفعل اذا المحكوم فيها امران  
متغايران ولو قلنا رجب اسودا وطلحة التبيخ ليس بـ سودا ورجب اجزاء كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي  
الثاني كلها فيمتازان وكذا اذا قلت الجسم سرق البصر اي بشرط لو شارب في الجسم ليس بـ سرق للبصر اي بشرط لو شارب اسود فان المحكوم عليه في الاول  
الجسم الموصوف بالبياض في الثاني الجسم الموصوف بالسودا واما متغايران واما لا يمتازان ان لا يمتازا حاد الكلايين الاخر في شئ للثبوت الا في  
اللفظ والاشباه فيثبت احدهما فيثبت الاخر بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارفة بين التبيين لم يصير السنة  
او بين السنتين المصير القياس واما قول الصحابة على الترتيب اجمع ان يمكن ان التعارض متى ثبت بين اثنين تساقطا لاندفاع كل واحد  
نهاما بالآخر فيجب المصير الى ما بعدهما من جهة اذا هو نقصان متناقضان فاسبيل فيه الرجوع الى طلب التاخير فان علمه بتاخير  
العمل بالتاخير لكونه ناسخا للتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لاعتزال العمل بهما واما حينا لان العمل بهما ليس كـ  
من العمل بالآخر فلا يمكن الترتيب بلا مرجح ولا ضرورة في العمل بهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعد ما فلا يوجب العمل بمسب  
بما عمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى العمل بالآخرين بـ الثابت الحكم لان الحادثة التي تحققت بما اذا لم يوجد فيه من الكتابيات تساقطا لتفصيله في  
قلا ثبت دليل آخر يعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين اثنين وجب المصير السنة ان وجدت وهن في قوله ان يمكن والى قول  
الصحابة والقياس ان لم توجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعدلته بما يمكن اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصحابي في  
مطلقا فيما يدرك بالقياس فيما لا يدرك مثل في سعيد البزدي وجب المصير الى قوله ادلا فان لم يوجد في القياس يؤيده ما ذكره الامام في  
في شرح التقويم حكم المعارفة انه اذا وقع التعارض بين اثنين فالميل الى السنة واجبا ان وقع بين السنتين فالميل الى قول الصحابة  
ان وقع بين قولهم الصحابة فالميل الى القياس لا تعارض بين القياس بين قولهم قول الصحابي وفرد من لا يوجب تقليد الصحابي في  
فيما يدرك بالقياس مثل في الحسن الكرخي وجب المصير الى ما ترجع منه من القياس قول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة  
قياس آخر فكان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله  
على الترتيب في كل متعلق بالجمهور اي حكم المعارفة بين اثنين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى قول الصحابة في كل  
والقياس لكن على الترتيب لا على تساوي فيصير الى قول الصحابة رغبة الله عنهم ولا ثم للقياس وان كان القول  
العام يكون قوله على الترتيب في كل متعلق بما تقدم لا يقول الى القياس واما قول الصحابة كـ الكتاب متقدم على السنة



فَعِنْدَ الْعُجْرَةِ الْعِلُّ بِالْعِيَارِ إِلَى السُّنَّةِ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْقِيَاسِ وَقَوْلُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ نَعْتَدُ بِالْعُجْرَةِ الْعِلُّ بِهَا لِيُعَادَ إِلَى أَحَدِهَا وَيُكَرَّرَ  
 الْمَوَاقِفُ عَلَى هَذَا الرَّجْحِ بِمَعْنَى أَوْ قَوْلُهُ تَسَاوَى قَطَايِ سَقَطَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَلَوْ قِيلَ تَسَاوَى قَطَايِ لَكَانَ أَحْسَنَ قَوْلَهُ وَعِنْدَ تَعْدُّ الْمَصِيرِ الْمَصِيرُ  
 تَقَرُّرُ الْأَصُولِ أَيْ إِلَى مَا بَعْدَ التَّعَاوُضَيْنِ مِنَ الدَّلِيلِ بَأَنَّهُ لَمْ يُوَجَدَ لِعِدِّهَا دَلِيلٌ آخِرٌ يَعْمَلُ بِهِ أَوْ وَجَدَ التَّعَارُضُ فِي أَيْسَرِ سَبَبٍ لِقَرِّبِ  
 الْأَصُولِ أَيْ يَجِبُ الْعِلُّ بِالْأَصْلِ فِي جَمِيعِ مَا تَعَلَّقَ بِالتَّعَارُضَيْنِ كَمَا فِي سُورَةِ الْحَجَّارِ عَلَى مَا سَبَقَ مِنْ قَبْلِ قَطْرِ التَّعَارُضِ بَيْنَ الْإِثْنَيْنِ وَالْمَصِيرِ  
 إِلَى السُّنَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاقْرَأْهُ وَانصُرْهُ مِنَ الْقُرْآنِ وَاقْرَأْهُ فَانصُرْهُ وَانصُرْهُ فَإِنَّ الْأَوَّلَ لَعَمْرُوهُ لَوْ جَبَّ الْقُرْآنُ  
 عَلَى الْقَدَمِ لَوْ رُوِيَ فِي الصَّلَاةِ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ التَّفْسِيرِ وَبِإِلَالَةِ الْعَلَقِ وَالسِّيَاقِ وَالثَّانِي يَنْبَغِي وَجُوبُهَا عِنْدَ الْأَلْفَاظِ لَا يَكُنْ  
 مَعَ الْقُرْآنِ وَأَنَّهُ رُوِيَ فِي الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ عَامَّةِ أَهْلِ التَّفْسِيرِ فَتُعَادِلُ فِيهِمَا رِضَانُ مُصَيَّرٍ إِلَى الْحَدِيثِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ كَانَ  
 أَمَامَ قُرْآنٍ أَوْ أَمَامَ قُرْآنٍ لَوْ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْحَيْثُ الْمَعْرُوفِ وَاقْرَأْهُ فَإِنْ نَصَبُوا وَلَا يُعَادِلُهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلَوةٌ  
 لَا يَبْتَاعُهَا الْكِتَابُ لِأَنَّهُ مُحْتَمَلٌ فِي نَفْسِهِ قَدِيرٌ أَدَبُ نَفْسِ الْفَضِيلَةِ عَلَى مَا عُرِفَ وَنَظِيرُ التَّعَارُضِ بَيْنَ الْإِثْنَيْنِ وَالْمَصِيرِ إِلَى الْقِيَاسِ مَا  
 رُوِيَ فِي النِّهَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ ابْنَ أَبِي حَتْمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَلَّمَ عَلَى صَلَاةِ الْكُفُوفِ كَمَا تَقُولُونَ رُكْعَةً بِرُكْعَةٍ وَتَجِدُ بَيْنَ وَمَا رُوِيَ  
 عَالِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا رُكْعَتَيْنِ بَارِبَعٍ رُكُوعَاتٍ وَارْبَعٍ سَجَدَاتٍ فَانْهَاهَا لِمَا تَعَارَضَ صَرْنَاهَا إِلَى الْقِيَاسِ وَهُوَ الْأَعْتَابُ لِسَبَابِ  
 الصَّلَاةِ قَوْلُهُ كَمَا فِي سُورَةِ الْحَجَّارِ لِمَا تَعَارَضَتْ الدَّلَائِلُ وَلَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاءَ مَا لَمْ يَصْلُحْ لِنَصْبِ الْحُكْمِ أَمَّا قَوْلُهُ أَنَّ لِمَا عُرِفَ  
 طَاهِرًا فِي الْأَصْلِ فَلَا يَنْجِبُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزَلْ بِهِ الْحَدِيثُ نَوْجِبُ ضَمِّ الْيَتِيمِ إِلَيْهِ وَيُسَمَّى شُكْلًا فِي سُورَةِ الْحَجَّارِ وَلَمْ يَكُنْ الْعِلُّ بِالْقِيَاسِ  
 بَقِيَّ مُشْتَبِهًا فَوْجِبَ تَقَرُّرُ الْأَصُولِ وَبَيَانُ التَّعَارُضِ مِنْ جِهَتَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْأَخْبَارَ تَعَارَضَتْ فِي إِبَاحَةِ كُفْرِ الْحَجَّارِ وَحَرَمَتِهِ فَإِنَّ  
 حَبْدَ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى رَوَى أَنَّ ابْنَ أَبِي حَتْمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَرَّمَ كُفْرَ الْحَجَّارِ الْأَهْلِيَّةِ يَوْمَ خَيْبَرَ وَرَوَى غَالِبُ بْنُ الْحَجَّاجِ أَنَّ ابْنَ أَبِي حَتْمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ  
 أَبَاحَ كُفْرَ الْحَجَّارِ الْأَهْلِيَّةِ فَاجِبٌ ذَلِكَ اشْتِبَاهًا فِي كُفْرِهِ وَلِزَمَ الْأَشْتِبَاهُ فِي سُورَةِ لَانَهُ مَتَوَلَّدٌ مِنَ الْكُفْرِ فَيُؤْخَذُ حُكْمُهُ مِنْهُ وَاعْتَرَضَ  
 عَلَيْهِ بَأَنَّهُ تَعَارَضَ خَيْرٌ مُسْلِمٌ لَانَهُ قَدْ تَرَجَّحَ الْحَجْرُ الْحَرَمُ عَلَى أَيْسَرِ حَيْثُ حَكَمْتُمْ بِحَرَمَتِهِ كُفْرًا فَيَنْبَغِي أَنْ تَنْتَبِذَ نَكْبَاسَةَ سُورَةِ الْيُنَا إِلَى  
 يَرَى أَنَّهُ حَكْمٌ نَجَاسَةٌ سُورَةِ الصَّنِيعِ مَعَ تَعَارُضِ الْأَخْبَارِ الْكُلِّ وَالْحَرَمَةِ فِي كُفْرِهِمَا بِأَعْتَابِ تَرْجِيحِ الْحَرَمَةِ وَاجِبٌ بَأَنَّهُ التَّرْجِيحُ يَنْتَبِذُ بِأَحْبَابِهَا  
 فِي حَقِّ الْحَرَمَةِ لِأَحْتِيَاطِ دُونَ السُّورَةِ الْأَحْتِيَاطِ فِيهِ الْجَمْعُ بَيْنَهُ مِنَ التَّرَابِ وَلَوْ حَكَمْتَ نَجَاسَةَ لَوْجِبَ الْيَتِيمُ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ حَقٌّ  
 لَا حَقٌّ كَرْنُ السُّورَةِ مَطْهَرًا دُونَ التَّرَابِ وَالثَّانِي مَا ذَكَرْتُ شَمْسَ الْأَكْثَمَةِ الْبَهِيْقِي رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْكُفَايَةِ أَنَّ الْأَخْبَارَ تَعَارَضَتْ فِي  
 طَهَارَةِ سُورَةِ نَجَاسَةٍ فَإِنَّ جَابِرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رَوَى أَنَّ ابْنَ أَبِي حَتْمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَلَّمَ أَنْتَوَضَا بِمَا يُوَفِّقُ الْحَقَّ قَالَتْ لَعَمْرُكَ هَذَا الْقَوْلُ  
 عَلَى أَنَّ سُورَةَ طَاهِرًا وَرَوَى النَّسَّابُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ كُفْرِ الْحَجَّارِ الْأَهْلِيَّةِ فَانْهَاهَا رَحِمَ وَهَذَا يَدُلُّ  
 عَلَى أَنَّ سُورَةَ نَجَسٍ وَقَدْ تَعَارَضَتْ الْأَخْبَارُ عَنْ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ الْيُنَا فَإِنَّ ابْنَ عَمْرِو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ يَكْرَهُ التَّوَضُّعَ لِسُورَةِ الْحَجَّارِ  
 وَالْعِلُّ وَلَقَوْلُهُ أَنَّهُ رَحِمَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ يَقُولُ أَنَّ الْحَجَّارَ لَيْفَ الْفَتْ وَالْيَتِيمُ فَسُورَةُ طَاهِرٌ لَا بَاسَ بِالتَّوَضُّعِ بِهِ  
 وَلَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاءَ مَا لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاءَ مَا لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاءَ مَا لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاءَ مَا لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاءَ مَا لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاءَ مَا لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ  
 يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ نَجَسًا لِأَنَّ اللَّبْسَ نَجَسٌ فِي أَصْحَابِ الرُّوَايَتَيْنِ أَوْ يُقَالُ لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاءَ مَا لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاءَ مَا لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاءَ مَا لَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ  
 لَعَمْرُكَ حَرَمَتُهُ لَوْ جَوَّادُ الْبَلَوِي وَالضَّرُورَةُ فِي الْحَجَّارِ الْمَوْجِبُ لَطَهَارَةِ السُّورَةِ فَانْهَاهَا يَرِيبُ فِي الدُّورِ وَالْأَهْلِيَّةِ وَلِشَرِّ بْنِ الْأَدْنَى



. من الكلب فله يظن حول الابواب لاني الدور والبيوت ولا يكون الحاقة سور المزة في الطهارة لعل الطواف لان الضرورة فيه ومنها  
 سنة المزة لانه لا يدخل المضائق التي يدورها المزة فله اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لما من غير علة جاسعة من الاصل والذم  
 وكان نصيب الحكم الشرعي ابتداء بالمرأى وفي ذلك لا يجوز ثبوت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك بغير الاستنباط في الحكم وصار شكلا في  
 تقريره الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا يخفى ما كان فلا يهر او لا يطهر ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثبوتها  
 بيقين فلا يزول بالشك فله ذلك وجب نعم اليتيم اليه يحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا  
 بيقين لزم ان يثبت كذلك فلا يزول واحدهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفته الطهورية عن الماء لانا  
 لم يثبت لزال السحرة والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة السحرة والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون  
 هذا تقرير الاصول بل يكون محالا باحد الاصلين وابدأ بالآخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه  
 فيها لانهما زالتا بالكلية بدليل وجوب الحجج بنية وبين اليتيم قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض  
 ليجب العمل بالحال بل العمل بالمجتهد بايما شاء لثبوتها في قلبه لان القياس محجة ليعمل به اصحاب المجتهد الحق به او اخطا وكان العمل بالحال  
 وهي حجة اطلاق قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بها بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض  
 وجوب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل العمل بالمجتهد بايما شاء لثبوتها في قلبه احيى يجب العمل عليه باحدهما بشرط التمرى لانا لو  
 قلنا بالتساقط لودي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم المجتهد ولا يمكن ذلك الا بدليل وليس بعد القياس  
 دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المجتهد فثمة فتضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق  
 عند الله تعالى لاصحالة وجبة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصحاب المجتهد الحق او اخطاوه فكان العمل باحدهما وهو  
 حجة في حق العمل اولى من القول بتساوقهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو  
 المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليها دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المجتهد وهو القياس ولا ضرورة في ترك  
 الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايها شاء  
 من غير تحريج كما في اجناس باليقين في التفسير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصالة الحق  
 لان الحق عند الله تعالى واحد القياسين لا دليل عليه من كل وجه وقلب المؤمن توريد رك به ما هو باطن لا دليل عليه كما  
 قال عليه السلام اتقوا فراست المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصالة الحق غيب فيصلي شهادته القلب حجة في حق ذلك  
 فمن حيث انها جتان في حق العمل وجب ان يثبت النجاسة من غير تحريج كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى  
 واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدرى ايها الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه  
 وسقط من وجه قلنا يحكم فيه راء فيعمل بشهادة قلبه ليتخرج جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكره في الاسلام رحمه الله في  
 شرح التوقييم وبهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله ليعمل بايما شاء من غير تحريج ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان وقول  
 واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحداهما صحيح والآخر  
 فاسدة ولكن لم تعرف الاخير منها كما الحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام



قد قالوا في كتابين لكن لم يعرف الاوّل من الاخرى والفراسة نظر القاصد في وقوع فيه وفي اصحاب الفراسة بالكسر اسم من توكل ففرست فيه  
 غير اى البصر وعلمت وهو يفرس اى يثبت ويتقرر تقول منه رجل فارس النظر وانا فرس منه اى اعلم والبصر وقيل من خفض بصره عن الحرام  
 واسك نفسه عن الشهوات وعم وقته بدوام المراقبة وتوكل الكل الحلال لم تخطئ ففراسة قوله ثم التعارض انما يقع بين المجتنبين  
 كل واحدة منهما ضد ما توجه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة الاختلاف بين المجتنبين على سبيل الممانعة  
 ركن المعارضة لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تحقق بدون ما اذا تأمل والمحل والاشياء  
 وتساوي الدليلين فشرط لا يمكن الجمع بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الممانعة بدون الثاني وقد مر تفسير التعارض  
 ببيان شروطه قوله واختلف مشايخنا في ان خبر النفس هل يارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين في فهمهم  
 في ذلك فقد روى ان بريدة اعققت وزوجها عبدة روى انما اعققت وزوجها مع الفاقهم انه كان عبدا فاصحابنا رحمهم الله  
 اخذوا بالثبت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وروى انه تزوجها وهو محرم والتفت الروايات  
 انه لم يكن في محل الاصل فعمل اصحابنا رحمه الله العمل بالنافي اولى وقالوا في الجمع والتعديل ان الجمع اولى وهو المثبت والاصل  
 في ذلك ان النفي متى كان من جنس ما يعرف به ليدل او كان مما يشبهه حال لكن عرف ان الراوى اعقل ولعل المعرفة كان مثل الاثبات  
 والا فلا فالتنفي في حديث بريدة مما لا يعرف الا بطاهر الحال فلم يارض الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف به ليدل ومتنفي  
 المحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يلد في الصبي  
 والاتقان الدليل المثبت هو الذي ثبت امر عارضه والنافي هو الذي ينفي المعارض ويبقى الامر الاول فاذا تعارض  
 لقان احداهما ثبتت والاخرانف تخرج المثبت عند شيخ رحمه الله الى الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله  
 لان المثبت ينجز عن حقيقة والنافي اعتماد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا لاشتغاله على زيادة علم كما في البحر والتعديل  
 اذا تعارضت تخرج قول الجراح على قول المعدل لانه ينجز عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابيان وكذا  
 عبد الجبار من المتأخرين انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوى في المثبت من العقد والنيط والاسلام والبراءة  
 موجود في الثاني فيتعارضان ولطيف الترحيم من وجه آخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يوسف  
 ومحمد ابي ذلك اى في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا في المثبت وفي بعضها في النافي ففي مسألة خيار العتاقة وبسبب  
 ما اذا اعققت الامة المنكوجة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذوا بالثبت  
 فان عروجه بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريدة اعققت وزوجها عبد فخيرها الرسول عليه السلام  
 وهو نافي لانه مبقى على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العقد وروى عن ابراهيم بن الاسود  
 عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين عقت وهو مثبت لانه ثبت امر عارضه وهو الحرية فاخذوا بالثبت في  
 مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة ثبت الحارث وهو  
 حلال اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارضه على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوج  
 وهو محرم وهو نافي لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج فاخذوا به وقوله والتفت الروايات في هذا



بما قال ابو الحسن الكرمي رحمه الله ان علماء زمانها اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحال اصل فكان هذا منهم عملا بالثبت لما  
 بالنافي فقال انما اختلفت الروايات انه لم يكن في الحال الاصل وانما اختلفت في الحال لعرض على الاحرام فكان الحال عارضا والاحرام  
 اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عايتها فانه قد روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولا له ورجلا من الانصار فزوجه  
 سيرة ثبتت في سائر ورسل الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم المستغنى وقالوا في تعارض  
 الجمع والتعديل بان اخبر فركي ان هذا الشاهد عدل اخبر اخراجه مخرج الجمع اولى وهو مثبت لانه ثبت امر عارضا وخبر المعدل  
 نافي لانه يفتي على الامر الاول اذا العدة اليه الاصل فعملوا بالثبت واذا اختلف علم لم يكن به من اصل جامع لهذا الجنس وهو  
 ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان  
 لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبهه حاله اسي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب  
 فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر لا صورة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله  
 ووضع طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما في القوة والكان مما لا يعرف بدليله لا يعرف الاثبات لان  
 الاول دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان مما يشبهه حاله وجب التخص من حال الخبر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال  
 لم يقبل خبره لانه اعتمد باليس سجي وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض  
 فالتفتي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اسي هو نفي استصحاب الحال لا على دليل لوجب للعلم فان من روي ان  
 زوجها كان عبد بن خيرة على انه عرف اليهودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي هو مبنية  
 على الدليل ولا يقال خبر اليهودية راجع على خبر الحرية لان راوية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة  
 رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشقة وراوية الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها  
 وسماحة عنهما من راء السحاب فكان الاول اولى لزيادة يتقن في المسموع عند عدم السجى لانا نقول ان يتقن فيما قلنا  
 اكثر لا بناء على الدليل ولان فيما قلنا عملا بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حراني حال وعبداني حال والحرية يكون بعد  
 الرق ولا يكون الرق بعد الحرية المعارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جميعا بينهما مع ان الروايات لو اختلفت على انه  
 كان عبدا لم ينف ثبوت الحرية اذا كان زوج المتقة حر لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينفى  
 التفسير ايضا عند الحرية لان عدم العدة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجمع من هذا القبيل ايضا لان الحال  
 على التزكية عدم وقوف المهر من الشاهد على ما يخرج عدالة والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للمزكي الى الوقوف  
 على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يبادل التزكية الجمع الذي مبناه على الدليل وهو المعانة فكان الجمع اولى  
 والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من الجرم وهو محسوسة فصار مثل الاثبات  
 في المعرفة فوقع المعارضة فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيم في الرواية فعمل رواية ابن عباس رضي الله عنهما  
 لفقا به وضبطه واكتفاه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يبادل في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط على طه يوم  
 والخط وقوله والا فلا اسي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبهه حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد



ودليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات قوله ولطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف به ليدل على النجاسة والحكمة  
 فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالاصل يعني اذا اخبر خبر بطهارة ماء وآخر بنجاسة او اخبر بكل طعام  
 او شراب والاخر بغيره فالأخبار بالطهارة والحل مثلاً مبنية على الأصل والأخبار بالنجاسة والحكمة مبنية  
 لانه ثبت امر خارجاً فالنفي في هذه الصور من جنس ما يمكن ان يعرف به ليدل لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جاري انما  
 طاهر ولم يغيب ذلك الاثبات عنه كان حارفاً لطهارة دليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان  
 ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الأصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل فلا يعارض  
 الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة صحة التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحكمة فيهما  
 في الماء والطعام لان كل خبر مبنى على الدليل وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة  
 في الماء والحل في الطعام لان استحباب الحال وان لم يصحح دليله لكنه يصحح من حجة ترجح الخبر الثاني به قوله ومن الناس  
 من يجمع لفصل عدد الروايات لان القلب اليه اسهل وبالدلالة والحكمة في العدد دون الافراد لان به حكم الحجج في  
 العدد واستدل بمسائل الماد لان هذا متروك باجماع السلف لا يخرج احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالدلالة  
 والحكمة عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة  
 الرواية وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح اسما يحصل بقوة لا عدد  
 الخبرين لا توجد في الاخر معلوم ان كثرة الرواية نوع فمرة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن والعدد  
 من السهو واقرّب الى اعادة العلم من قول الواحد ان خبر كل واحد يفيد الظن ولا يخفى ان الظنون المجمع عليها  
 اكثر كان الصدق على الظن كمنه ينتهي الى القطع لولا يده ان خبر اثنين في الشهادة يبرح على الخبر الواحد حتى  
 كان خبر المثني حجة لطاينة القلب ليه دون خبر الواحد كذا في الاخبار وبالدلالة والحكمة اي رجواها ايضا في  
 العدد دون الافراد حتى قالوا خبر المحرمين راجع على الخبر العبدان وخبر المرأتين راجع على خبر المرأتين فاما خبر رجل  
 واحد فمثل خبر امرأة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر العبدان المحرمين حجة اتمه دون خبر العبدان  
 ودون خبر المرأتين فيرجح الاول على الثاني لما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر  
 حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لان به اي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحكمة  
 تتم الحجج في العدد واستدل اي من يجمع بما ذكرنا بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسة  
 او على القلب يجب العمل بالخبرين ولو اخبر عبد ثلثة بطهارة الماء وحر ثلثة بنجاسة او على القلب يتحقق التعارض  
 ويعمل السامع باكثر رآه وان اخبره باحد الامر من مملوك كان ثقتان وبالأمر الاخر حران ثقتان اخذ لقول المحرمين بغير  
 على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماد ثبت في الاخبار ايضا لان هذا اي ما ذكرناه لا  
 من الترجيح بالعدد والذكورة والحكمة متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم  
 الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو في شيء منها استغنا لهم بالترجيح بزيادة عدد الرواية ولا بالذكورة والحكمة



سنة الاخرى في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاستغنىوا بالترجيح خبرا ولة الغبط والالتقان وتبريا ولة الثقة واما ترجيح خبر الثني على خبر الواحد وخبر المحرمين على خبر العبد في مسألة الماء فلهذا الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشئ فمخبر الواحد وخبر الثني وخبر المحرم والبيد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علمه غالبا لا غير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة وابي ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف رحمه الله وهو اعم لان كثرة العدد ولا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن خبر الواحد والى التواتر او الشهرة لوضوحه انه لا يخرج في الشهادة احد من الشهداءتين بكثرة العدد حتى كان الثني والاربعه سواء لاستوائهما في عدم ايجاب العلم وتكون كل واحدة حجة وكذا لك الواحد والثني والمحرم والعبد في باب الاخبار

فحصل وبه ان كل جملة تحتل البيان وهذا باب البيان اسي الحج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى الحكم منها والسنة بجملة النواحي من التواتر والمشهور والاعاد تحتل البيان اسي تحتل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير والتفسير او التفسير فوجب الحاق فصل البيان بذكره انما يتم البيان عبارة عن البيان بجملة من يتصل بالبيان او يحصل العلم به ليل يحصل العلم بالبيان اسي تبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل الذي هو القاطن البيان يتلحق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة ولا تلاقه عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كاني بكتبة قال هو احد من الشئ من خبر الاشكال الى التحمل واحترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقه اجمال واشكال بيان بالاتفاق وليس بدخول في التعريف وكذا بيان التقرير والتفسير والتبديل لم يدخل فيه الضياء ومن نظر الى الى اطلاقه على العلم بالحاصل بالدليل كاني بكتبة الدقائق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان التبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان ككثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه ومباراة بعضهم هو الا انه انما تبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحة ان من ذكر دليل غيره واوضحه غاية الايضاح لصح لغة وعرفان ليقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والزمن اذا كل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالاقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته بامره وتنبهه لبحر الكلام على علمه الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان لبعضها يفيد عليه الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل ودليل وبيان قوله وهو اعمى البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقرار او بيان تقريره اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتبديل من قبيل اضافة خبر الى نوعه كعلم الطلب اسي بيان هو تقريره وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اسي بيان يحصل بالضرورة وسمى القسم الاول بيان تقريره لانه مقرر لما اقتضاه النظام ليقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى ولا تأسر طير سجنانية فان الطائر كحتم الاستعمال في غير حقيقة ليقال للبريد طائر لا سراحه في شبيهه ويقال فلان طير سجنانية فكان قوله طير سجنانية تقريره الموجب الحقيقة وقطعا لا احتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم اجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم اجمعون ذكر معنى العموم فيه



سعى مدار بحيث لا يحتمل ان يخصص وتطير في المسائل ان يقول الرجل لامرأة أنت طالق ثم يقول عنيست به الطلاق من النكاح امي  
 رافع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل برفع اليد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصارا للطلاق لرفع النكاح حقيقة  
 شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولذا لو نوى صدق ويانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاوزة لهذه الحقيقة  
 فيقول عنيست به الطلاق من النكاح قسره بتفسير الكلام وقطع به احتمال الجواز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه  
 مقرر للحكم الثابت الظاهر فهو موصولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك امي ومثل بيان  
 التفسير بيان التفسير انه يصح موصولا ومفصولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه غفارة من المشتك والمشكل والجمل والتفسير  
 له اختصاص بالمشتك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن  
 النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجليتين ففسر الصلوة بالقول والفعل  
 والزكوة بقوله عليه السلام يا توابع عشور امواكم وبالكلام الذي امر بكتابتها لعمر ومن حرم ومثل لحقوق البيان لقول  
 الرجل لامرأة أنت بائن او أنت حرام ونحوهما بقوله عنيست بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البيوتة او  
 الحرمة مشتكة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسير او فعلا لا بهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البيوتة والحرمة  
 ثم لا يجوز تأخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الاخذ من يجوز التكليف بالحال واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى  
 الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابى بالشهم وعبد الجبار ومنايعهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب  
 بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابي اسحق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد تمسك من ابى جواز تأخيرها بان  
 المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تأخير  
 البيان ادعى الى تكليف ما ليس في الواسع ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاحمال لا تستلزم  
 لا ينعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود والاعتقاد تابع وتأخير البيان يحل بالمقصود الاصل  
 فلا يجوز واجب من جواز تأخيرها بان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الاقبلا واعتقادا وحقيقة فيما هو المراد به في  
 الاحمال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه  
 الا يرمى ان الابتلاء بالشبهة الذي اليسا عن بيانه مع باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتلاء بالجمل الذي ينظر بيانه كان اولى  
 بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الواسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متأخر الى البيان قوله  
 واما بيان التفسير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل جعل شيخ رحمه الله والاستثناء بيان تغيير النسخ بيان تبديل  
 موافقا لامام فخر الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام خمس الاقسام  
 رحمه الله لاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل شيخ من اقسام البيان  
 فقال حد النسخ غير حد البيان لان البيان الظاهر حكم السحاو ثم يجد وجوبا ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بياناً فالتفسير  
 ان النسخ وان كان بياناً انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان باب  
 الى العباد فان جميع الاشياء ظاهراً معلوماً لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بياناً وانتهاء مدة



الحكم كذا قيل وفيه البيان لا يصح الا موصولا باجماع العقلاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستثناء  
عن سبب من منه وان طال الزمان وبما قال مجاهد في بعض الروايات عنه انه قد رزاهن السجود لينة فان شئت ليعذر لطلوع  
المنزلة العالمية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايام وعن الحسن وطائفة وعطاء النهم جوزوا ما لم يقيم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبما  
قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة بعث اهل الكهف وخبرنا فقال  
تعدا اعيكم ولم يستثن قنار الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذاك عد الا ان يشاء الله  
واذكر ربك اذ انسيت اى استثنى اذ اتركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله تعالى بطريق السجدة الى خيرة الاول  
وهو قوله تعدا اعيكم وبان النبي عليه السلام قال لا تغرون قرشي ثم قال لعبد الله ان شاء الله تعالى واجتبه الفقهاء بان استثنى  
عليه السلام في قوله من حلف على يمين فرائي غير ما غير منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخلص السلف  
ولو صح الاستثناء لفضلنا فقال فليستش وليات بالذي هو خير منها لان تقيمين الاستثناء لتخلص اولي كونه اسهل وبيان  
الشرح حكم ثبوت الاقرارات والمطابق والعناق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود  
ولم يستقر فسادها دية الى التلاعب والبطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب  
كاذب ولم يحصل وثوق يمين ولا وعد ولا وعيد فبطلانه لا يخفى على ذوي لب وانما سمى بهذا النوع بيان تغيير لوجود  
اشركل واحد منها فيه فان التعليق والاستثناء لا يغيران موجب الكلام اذ لو لم يوجد التعليق لوقع معلق في السحال ولو لم  
يوجد الاستثناء لثبت موجب استثنى منه بما كان فيها معنى التغيير من هذا الوجه ولكنها لما كان الابداء وقوع كلام غير  
موجب في السحال او غير موجب لبعض ما تباوله كان فيها معنى البيان من هذا الوجه فذلك سمي بهذا النوع بيان تغيير قوله  
واختلاف في خصوص العموم فعندنا لا يقع مترافيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراضي وبنا بنا على ان العموم مثل مخصوص  
عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد بخصوص لا يبقى القطع وكان تغييره من القطع الى الاحتمال فيقتضي بشرط الوصل لا خلاف  
ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقال يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترافق فالعام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه  
بدليل مترافق عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعنده بعض اصحابنا واكثر  
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه مترافيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز تخصيصه انه اذا ورد  
مترافيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر الحال وفائدة ان العام لا يصح به  
ظنيا لان صيرورة ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عينية بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل لتعليل فلا يتطرق به احتمال  
الباقي وبذا اسي الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف في وجوب العام فندعم موجبه ظني قبل تخصيص لا احتمال لادعاء البعض  
منه كما هو ظني بعد تخصيص فكان تخصيصه بيانا محضاً مقراً لانه يثبت في اصله ظنيا كما كان فيصير موصولا ومنفصلا وعندنا موجب  
قطعي قبل تخصيص كوجب الخاص وبعد تخصيص ليس بظنيا على ما مر بيانه في اول الكتاب فكان تخصيص تغيير له من القطع الى  
الاحتمال فيصير موصولا ولا يصح مفصلا كالتعليق والاستثناء لوضوح انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في  
جميع افراد ما وجب العمل به ولو جاز لتخصيص مترافيا تبين ان الخصوص لم يكن داخل فيه ابتداء انه لم يكن موجبا في الخصوص



كل من لا يتبادر إلى ذهنه فيقول بوجوب الاعتقاد بقبول الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا أصلا وهذا باطل بل بالعموم مثل بخصوص أي  
العام مثل الخاص في إيجاب الحكم وبعد تخصيص قوله في هذا قال علماءنا رحمهم الله فيمن أوصى بنجاة الإنسان أو بصحة النجاة  
منه لا يرد موصولا أن الثاني في خصوصه لا دل ولا يكون الفصل الثاني وإن فصل لم يكن خصوصه بل صار معارضا فيكون الفصل بينهما أي  
على أن الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماءنا فيمن أوصى بنجاة الإنسان وبالفصل منه لا يرد موصولا بالاول  
أن الثاني وهو الإيصاء بالفصل يكون خصوصه أي تخصيصه بالاول وهو الإيصاء بالثاني ثم الذي هو عام بالنسبة إلى الفصل الثاني وله  
الكلية والفصل لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وإن فصل أي الموصى الإيصاء الثاني من الاول لم يكن هذا الإيصاء تخصيصا  
للاول بل صار معارضا وكان الكلام في الفصل إيجابا بالثاني وبقي عموم الإيجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص  
في الإيجاب ثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فمبناه بينهما نصفيين وليست الوصية الثانية راجعة عن الاول كما إذا وصى بنجاة  
لثاني ثم أوصى رحمه الله ذكر المسلمين بلا خلاف متابعا لا يرد لاصول الفقه لعموم الاسلام وشمس الأئمة رحمهم الله وذكر في شرح الزايد  
والإيضاح والهداية والمبسوط والمنظومة خلاف أبي يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما في الفصل الاول محل على  
أن في الفصل الثاني عنده رأيين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء أيضا فقال أصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكم بقدر  
المستثنى فيكون الكلام بالباقي بعده وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في  
التعليل على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لفلان على الف لا مائة له على تسع مائة وعنده الإمامة فانها ليست على قيل الاستثناء  
قول ذو صنع محصورة وال على أن المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه اعتراض من اولى التخصيص فانها قد تكون قولا وقد تكون  
دليل محقق وإن كان قولا فلا تخصر صفة واخرز بقوله وصنع محصورة عن قوله رأي المؤمنين ولم يرز يدان العرب كالتخصيص  
استثناء وإن أضاف ما يفيد قولنا لا يزيد أو قيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحيلة بالا أو إحدى أخواتها وال سطران يرد قوله  
غيره وما انفصل به وشرطه ثلثة أحدا الاتصال وقد بيناه والثاني أن يكون المستثنى دخلا في الكلام الاول لولا أن  
كقولك رأي القوم لا يزيد أو يزيد منهم ورأي عم الأوصياء لم يكن دخلا كان متقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا  
الشرط لكونه حقيقة لا لصحة والثالث أن لا يكون مستغرقا لأن الاستثناء والكلمة بالباقي بعد الثناء وفي استثناء الكل لا يمتنع  
شيء ويجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء أي موحية كما اختلف في تخصيص العموم وإشار إليه بقوله أيضا  
فعند الاستثناء يمنع التكلم بحكمه أي مع حكمه بقدر المستثنى فيعمل لفظا بالباقي بعد الاستثناء فيديم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع  
صورته التكلم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيف فإن الحكم بعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لالان الغاية  
توجب نفى الحكم عما وراءها وعند الشافعي موحية استناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كاستناع حكم العام فيما  
خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل الخصوص فانه والكان بين أن الخصوص  
لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز لتعليقه وهو معارض للعام صورة ومعنى على  
أصله فيكون معناه بمنزلة دليل الخصوص عنده وأصل الخلاف في التعليل بالشرط فإن التعليل عنده لا يخرج الكلام من  
أن يكون إيقاعا بل يمتنع وقوعه لما في وهو التعليل أو عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليل بخبرج الكلام



من ان يكون اللفاحا فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة الحكم بجماع الاستثناء اذا قال لفلان على الف الالف ما حصا  
عندنا كانه قال ابتداء لفلان سعة تسعائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصادره عنده كانه قال الالف فانه لم يثبت على  
فلا يلزم المائة للكيل المعارض الاول كلامه لا لانه يعبر بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وسعة هذا الاصل اعبر صدر الكلام  
في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في المكيل خاصة في  
عاما فيما لا سعة رخصة وقلنا هذا استثناء احوال فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصح الا في المقدرا حتى يصح ما رجم الله  
بقوله تعالى فليثبت فيهم الف سنة الايام عاما فانما تحسين فرض العدد والمثبت بالالف لا يحكمه مع لقاء العدد لان الالف مسمى  
لفيت العالم ليصلح اسما لها ونحو خلاف العام كاسم المشتركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا دخل اس  
ان حمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام عاما في قوله لا يتبعوا الطعام بالطعام الا  
سواء بسواء في القليل والكثير فان سعادته لا يتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا لطعام مساو فان لم يكن ان يتبعوا  
او سعادته الا سواء بسواء فانها اذا صادرتساويين جاز لكم ان يتبعوا بها ثبت حرمة البيع لصدور الكلام عامته في القليل والكثير  
اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الخففة والخففتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق جميع  
فما استثنى المساوي استثنى الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه واخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في  
في الكيل بالتوافق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فيبقى بيع الخففة بالخففة والخففتين واخلا في صدر الكلام فيجزم وقلنا هذا الاستثناء  
حال يعني عندنا لما كان لفظنا بالباقي جيلنا هذا الاستثناء حالا لان حمل الكلام على حقيقة واجب ما يمكن ولا يمكن استخراجه  
المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس استثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء والاستثنى حال وهي المساواة  
فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من الفاضلة والمجازفة  
والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة  
هو المساواة في الكيل او المساوي في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كيل بكيل بدليل العرف فان  
الطعام لا يباع في العادة الا كيلة وبدليل الحكم فان اطلاق ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة  
لفوات المساوي والفاضلة والمجازفة مبينتان على الكيل ايضا اذ المراد من الفاضلة رجحان احد على الاخر كيلة  
وهي المجازفة بدم العلم بتساويهما وتبافضلتهما مع احتمال المساواة والفاضلة فيثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لما يتناول  
القياس الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخففة بالخففة او  
بالخففتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون  
المعنى لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة  
فيبقى القليل واخلا تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلث لانه نبيه السلام نهي عن بيع الطعام بالطعام  
وذكره لنا بالبيع يراو في الكثرة ووجهها وليد به. وحيث روينا في الاية اخرى لا يتبعوا النبر بالنبر الا سواء بسواء فالحكم بالبيع  
الاية اخرى باسم الطعام او الخففة بدون الكيل فان الاسم يتناول الخففة الواحدة ولا يتبعها احد ولو باعها لم يجر لانها



ليست بمقتضية فخر فنان المراءى منه ما صار مقتضيا ولا يعرف بالية الطعام الا بالكيل مثبت وصف الكيل بمقتضى النص فخصر كانه  
 قيل لا يتبعوا الطعام الكيل بالطعام الكيل الاسواء لسواء اذا كان كذلك انخصر الاحوال فيها ذكرنا وهو معنى قوله فيكون  
 اعموم الاحوال لا يصلح الا في المقدور وهو الذي يدقل تحت الكيل لوضوح انه انما يندرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى لوصف  
 خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فنهنا انما يندرج ما يناسب  
 المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشئ في تلك الصورة وذكر شمس الاسمة  
 رحمه الله ان قوله لا اسواء لسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توثيقا للنفي بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربو في  
 الموقفة في المحل دون المطلقة وانما تحقق السحرمة الموقفة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما فيما لا يقبلها لو ثبت فانما  
 ثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلما لم يثبت حكم الربو في القليل والمطعم الذي لا يكون كيدا اضلالا لم يشافعه  
 رحمه الله اخرج فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي  
 اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون الاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام يعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان  
 الكلام بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يحيل عنه غير  
 موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول ففرقنا ان لا يسيل الى القول بارتفاع  
 التكلم بالاستثناء المؤدى الى انكار استحقاق نفي القول باستناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر  
 المستثنى مع قيام التكلم واستناع الحكم لما نع مع بقاء التكلم سائق كايصح بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه  
 يتنوع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارضة وهو دليل المخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم  
 التكلم مع وجوده فما لا نظير له واحتج اصحابنا رحمه الله بقوله تعالى فليث فيم الف سنة الاحسين عاما ان تعالى استثنى  
 الخمسين عن الالف في الاخبار عن ثبوت نوح في قوسه قبل الطوفان فلو كان محل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام  
 الاستثناء في الاخبار ولا اختص بالاجاب كدليل المخصوص من ذلك لان صحة الخبر عما كان نبأ على وجود الخبر به في الزمان  
 الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لاني زمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع  
 بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجوده وثبت ان جملته معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بما بقي حكمه لم يقبل الاستناع  
 بما نع بخلاف الانشاء لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت الاثر في انه لو ثبت حكم الالف بحجة كتم  
 عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما انبته او لا فلهذا الكذب في احدي الامرين اما الاول والثاني فلهذا  
 عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا ينطبق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم  
 لمدلوله اسي علم خبيس كاسامة للاسد ولهذا يمتنع صفة اذا انضم اليه سبب آخر لقول ثلث نصف ستة كذا قيل والاسم  
 العلم لا ينطبق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق مجاز  
 لانه اذا بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى النسبة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة  
 العامة لا يصلح طريقا للمجاز ولا صورة الامن حيث الجزاء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطها



ان يكون الجزاء متصفا بكل صيغ الإطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزاء المتخصص به ومنها ما دون الالف مثلا كما يصلح خبر الالف لصلح  
 جزاء العاقلين والثلاثة الالف وحشدة الالف وغير ثمانية الجزاء لا يصلح خبرها لجزاء العاقلين فثبت انه لا يحمل خبره وهو معنى قوله لان الالف  
 تبقى بقية العالم لصلح اسماءها ووثق قوله فانهم ليسوا اشيئاً مستثناة من فرض العدد والمثبت بالالف اي منع العدد والذي بالالف  
 من الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي لبداء استثناء الحكماء اي لانه تعرض الحكم بالالف بالمعارضة مع  
 بقا الالف والاسم على مدلوله والخاص على ان دخول الاستثناء على الالف صار له من مدلوله الى الباقي لبداء الاستثناء  
 وما منع له من ان يكون والاف عليه لان مدلوله ثابت وان منع الحكم في البعض بالمعارضة على مثال السيلق بالشرط فانه يمنع  
 الحكم عن انعقاده موجبا للحكم في الاحمال لانه معارض للحكم وما منع له من الثبوت من غير تعرض الحكم عن الانعقاد ونص الاستثنائي  
 مع استثنائي منه كلاما واحدا والاسم على الباقي كما ان لفظ استثناء في خمسين وال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بغير  
 دليل مخصوص يعني انما يعمل دليل مخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام في بعض افراد جميع الحكم  
 يبقى الاسم والاسم على الباقي بلا دخل فلم يكن تخصيص تعرضا للحكم بلفظ العام بل يكون تعرضا للحكم مع بقا الصيغة على حالها  
 فيمكن ان يعمل بطريق المعارضة فيها فنفي لا يطلق الاسم على الباقي لبداء الاستثناء فيكون الاستثناء تعرضا للحكم على  
 الاسماء قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسير ما ذكرنا ومفصل وهو الاصل استخراج من الاول لان  
 المصدر لم يتناول فيجعل مبتدأ مجازا اسي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره  
 ما ذكرنا اسي اشرنا اليه في قولنا فيكون ثلثنا بالباقي لبداء فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل ثلثنا  
 بالباقي لبداء الاستثناء ومتصل ويسمى متصلا وهو الاصل استخراج من الاول اي صدر الكلام بان لا يكون الاستثناء  
 من جنس الاول كقولك جاني القوم الاسرار او قيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بال لا غير الصفة او احدي احوالها  
 من غير اخراج فيجعل مبتدأ اسي بغيره كلام مبتدأ حكمه بخلافه فيقول في تعريفه هو ما دل على مخالفة بال لا غير الصفة او احدي احوالها  
 الصورة وقوله مجازا لصلح التفسير والمراد ان إطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ  
 لا يتقوله لان جعل مبتدأ في التفسير الرابع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا يميز عن الجملة  
 اسي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق  
 المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فيجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال  
 شمس الأئمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما يتبادر الى ذهنه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اسي بمعنى العطف  
 قوله كما في قوله تعالى فانهم عدوا لي الا رب العالمين اسي لكن رب العالمين وسنة بعض النسخ قال الله تعالى  
 قال اني ابعثهم ما كنتم تبتدون واتهموا اباؤكم الا قد يموتون فانهم عدوا لي الا رب العالمين اسي كل ما عبادتموه اثم وعبدواكم  
 الا قد يموتون وهم الذين قالوا في سابقنا انهم عدوا لله والذين قالوا في سابقنا انهم عدوا لله والذين قالوا في سابقنا انهم عدوا لله  
 احدهم واخطاه والعدو يقع على الجميع لا على بعضهم والذين قالوا في سابقنا انهم عدوا لله والذين قالوا في سابقنا انهم عدوا لله  
 لكن فانه تعالى ليس منعه وسخره ان انتموه عبادا لا احصاهم مع الله تعالى فيقول جميع من عبدتم عدوا لي الا رب العالمين



لا نهم سوره المستهم بالشه فاعلم انه قد تقرر مما تقدم دون الا التذرع وجعل فانه لم تشر اسن عباد الله وانه اقول مقابل وسيله ذلك  
 الاستثنا استصدا اقول له واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وبذلك على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق  
 به نحو قوله تعالى وورثه فلما لم يثبت صدر الكلام اوجب الشك في تخصيص الامر بالثالث دل على ان الالباب هي  
 الباقى فصارت بيان صدر الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان  
 اذا الموضع له المنطق وبذلك يقع بالسكوت الذى هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثانيا ضرورة كشيء الكلام  
 لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة وفع الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون  
 فى حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو فى حكم المنطوق اى المنطق يدل على حكم السكوت  
 عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالة  
 عليه معنى فكذا هنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فللامه الثالث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه  
 اوجب الشك سطره حيث اضيف الميراث اليها من غير بيان نصيب كل واحد منها ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلما لم  
 الثالث دل على ان الالباب يستحق الباقى ضرورة ثبوت الشك في الاستحقاق فصار اى تخصيص الامر بالثالث بيان نصيب  
 الالباب لصدور الكلام الموجب للشك لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامر من غير اثبات الشك لصدور الكلام لغير  
 نصيب الالباب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلما لم يثبت ولابيه بالحق فحصل بالسكوت بيان  
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال التكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر لبيانه عن التفسير يدل على حقيقته وفى  
 موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابي حين كفوكم منفعة البدن سئل ولد الغرور اى ومن  
 بيان الضرورة ما ثبت بيانا بدلالة حال التكلم وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد فكان لما جعل سكوت  
 بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما مثل سكوت صاحب الشرع عند امر لبيانه من قول او فعل عن التفسير يدل على الحقيقة اسى  
 حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملون فيها بينهم واكل ومشاء ربك كالتواضع  
 مباشرة فانهم علموا ولم يذكروا عليهم فدل ان جميعها سباح فى الشرع اذ لا يجوز من النبى عليه السلام ان يقر الناس  
 على منكره بخلافه فان الله تعالى وصفا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فى قوله عز ذكره يا عمرهم بالمعروف  
 ونهيهم عن المنكر فكان سكوتهم بيانا ان ما اقرهم عليه داخل فى المعروف خارج عن المنكر ورايت فى بعض نسخ اصول الفقه  
 ان النبى عليه السلام اذا علم لفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم يكره عليه مع كونه قادرا على الانكار  
 فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التى سبق من النبى عليه السلام النهى عنها وتحريمها ومن المباشرة الامر  
 عليها واتحقا واما احتما اذ لا يكون كذلك فان كان الاول كسكوت عند رويته كافر بمشي الى كنيته عن الانكار  
 فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهى منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم  
 ان لم يبق تحريم فتقريره دل على الجواز ونفى التحريم وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهب طائفة الى  
 ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعله







الضرر والغزو جعل ذلك السكوت كالنصيب منه على استعانة الشفعة وان كان السكوت غير موضوع للبيان بسكوت ابي المولى حين يرد  
عبد مبيع ويشترى ابي المولى اذا اراد ابي عبد مبيع ويشترى فسكت عن النبي كان سكوت اذ قاله في التجارة وقال الشافعي لا يكون  
اذا قال ان سكوت من النبي محتمل قد يكون للرضا وتصرفه وقد يكون لفظ الغبطة وقلة الالتفات الى تصرفه لعله انه يجوز من ذلك  
شرا ولا محتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت الموصى اذ قاله في التجارة او محتمل الى الضرر والتسود ووجهها واجب  
لقد له عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون بالقيود  
ولا يتفقون من ذلك عند حضور الموصى اذ كان ساكنا فاذا اختلفت ويكون ثم قال الموصى كان عبد مبيع محجورا عليه  
متأخر الديون الى وقت حقه ولا يدري متى يتيقرون ولا يتيقرون فكان التواء عظم ولحقهم فيه من الضرر والا  
ينحى ويصير المولى ضاراً لهم فلدفع الضرر والغزو جعلنا سكوتهم في الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال  
الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى يتصرف عبده  
ان يظهر النبي اذا رآه يتصرف ويؤديه على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعاً لدفع الضرر والغزو فلهذا الدليل  
رجحنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري او البائع قوله ومنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال صاحبنا  
رحمهم الله تعالى حين قال لفلان على مائة ورسم او مائة وقفه حطة ان العطف جعل بيانا للاول قال  
الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب وقلنا ان حذف المعطوف  
عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كما لم يكمل اليه  
دون الثياب فاسمها لا يثبت في الذمة الا ليطرئ خاص وهو السلم اى ضرورة طول الكلام وكثرة الكلام مثل  
قول فلاننا رحمهم الله وليس الخلف في هذا الاصل فان الشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت  
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف حدود المقر على المبيع انما اختلف  
في هذه المسئلة فتدناهي منبته على هذا الاصل وعندنا ليست بمنبته عليه وجه قوله وهو القياس انه اسم الاقرار بالان  
وقوله ورسم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف  
المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين التفسير فان الدراهم في قوله عشرة دراهم  
عين العشرة لا غير فكيف يصلح العطف مفسراً واذا لم يصلح مفسراً فكيف لما في جملة فيكون القول قوله في بيانها كما  
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وحده بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد البهمن على الاخر  
ثم فسره بالدراهم فنصرف التفسير اليها لاجابة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثواب وجه قولنا  
وهو الاستحسان ان قوله ورسم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتيميزه في العدد  
متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام يقال لعيت هذا منك بمائة وعشرة دراهم  
وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراو بالجميع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور  
فلما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسراً لما باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسراً لما في الاقرار ايضا



كما عطف العدد والمفسر في ذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاء والعبد عليها حيث لم يجعل مفسرا لها لان العبد  
 لا ينفك كثيرا الاستعمال التي هي من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في المقدرا الذي ثبت ويناس في الذمة حالا او موقعا  
 كما لكليات والموزونات لانه لما ثبت ويناس في الذمة مطلقا كثيرا العقود والباليات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثيرا  
 الاستعمال لانه لما لم يحجب ويناس في الذمة الاس في عقد خاص وهو السلم او فيها هو في مناه وهو البيع بالشباب الموقوف  
 موقعا لم يقع العقود والعاملات به وكثيرا الوجوب في الذمة والعاملات جازا الخذف وصار العطف مفسرا فاذا  
 لم يوجد بعد لقيت المائة مجله فربما في تفسيره اليه قوله واما بيان التبديل والشيخ فنقول الشيخ في حق صاحب الشرع  
 بيان لمدته الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهرا البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا  
 بيانا معناه في حق صاحب الشرع وهو كما لفتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع لغير تبديل في حق القائل وقيل معنى الشيخ  
 انه لا زالة يقال نسخت الشمس اطلاقا في الزالة ورفعة ونسخت الريح الاثارة اذا محمدا ونسخ الشيب الشباب اي احده وقيل  
 معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نسخت النخل لفسل اذا نقلته من نخلة الى  
 اخرى ومنه تناسخ الموارث لا تنقلها من قوم الى قوم والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الزالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ  
 الى ما سواه لا يتصور واما الزالة وهي الابطال والاعدام فتصوفا ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل  
 شرعي متاخر فقيده بالشرع احتراز عن العقل لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل وجود الشرع التي يعبر عنها  
 بالبلع حكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى لغويا بالاجل وقيده بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالموت وقوله متاخر احتراز  
 عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى نسحا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في  
 تقديره او ما استمراره لولاه بطريق التراضي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في ومنها استمراره والتفصيل على قول من جوزه  
 متاخرا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه انشيه الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء  
 الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى به انتهى في وقت كذا بالناسخ فكان النسخ بالنسبة  
 علمه تعالى مبينا للمدة لارافعا لانه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهرا البقاء في حق البشر  
 لان اطلاق الامر بشئ ليو منها بقاء ذلك على التاميد من غير ان يطلع القول في زمن الوجي فكان النسخ تبديلا بالنسبة  
 الى ظاهر الاستمرار الذي في حق العباد بيانا معناه لمدته الحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان في هذا  
 مستقيم لانه يؤول الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب عنه بان الحق واحد  
 بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب لكل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز التقليد  
 غيره وهذا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لارافعا وبطلا وهو اي النسخ في انه بيان في  
 حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كما لفتل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان مقتول  
 ميت باجل بلا شبهة فانه لا اجل له سواه كما نفس الله بقوله تعالى فاذا جازا جازا لايتا خرون ساحة  
 ولا يستقدسون والميت الذي جعل فيه نطق الله تعالى كما حصل في الميت تحت الله لا يفعل القاتل على ما عرف وفي حق



القتال تبدل وتغير إلى بطلان قطع طريق الموت لأنه هو ما فسر بسبب الموت في استوجب عليه العصا من كان عمره اذ كان في مائة سنة  
 ان كان مائة سنة انه جازع عطا وواقع شر ما عطا فالله هو المستند فان نكاح الخوات كان مشروعا في مشروعية اوم عليه السلام و  
 حصل التسلسل وقد ورد في التوراة ان الشدة امره بنزوح بناته من بيته وكذا الاستعلاء بالجماع وكان عطا لادوم عليه السلام فان دونه  
 هو كانت مخلوقة من قسمة شمس نسيخ ذلك بمنزلة من الشرائع وكذا الجمع بين اثنين كان مشروعا في مشروعية يعقوب عليه السلام ثم نسخ تلك  
 الاباحة في التوراة والى ان النبي كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم نسخ بشريعة موسى عليه السلام وترك النكاح ان كان جازعا  
 في مشروعية ابراهيم عليه السلام ثم نسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام فرمنا انه لا وجه الى مكان وقد بنا المسئلة تمامها في الكثرة  
 قوله ومحل النسخ حكم الموت في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يتحقق به اينما في النسخ من توقيت او تأخير ثبت انما كان في قوله تعالى  
 خالدين فيها ابدًا او دالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كانت  
 رفعاله في الظاهر لا بد من ان يكون محله كما يتصل ان يكون موقفا الى غاية وان لما يكون كذلك ليكون النسخ بيان المدة حكم ذلك  
 المنع من اعدائها ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يتصل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يكن يتصل ان يكون  
 مشروعا كما لا يقدح في عدم شريعته والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يتصل ان لا يكون مشروعا كما لا يمان بالله وحفاته لا تتم شريعته  
 ضرورة فلا تجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودفع وذلك مناف لما نزل من استمرار وجوده فثبت ان محل النسخ جائزات العقول لا الدوام  
 والثاني ان لا يكون محله ما ينسخ وتبدل يعني لم يتحقق به بعد ان كان في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يقع لمحق النسخ الذي  
 هو بيان مدة اشريعته وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا وتاسيد مرسيا وتاسيد دالة الاول فمثل ان يقول الشارع اؤتكم حكم  
 ان تفعلوا كذا الى سنة او قال اعلت هذا الشيء الى غير سنين او امانة سنة فان النسخ منه قبل سنة تلك المدة لا يجوز لانه من الدوام  
 والعلل والنسخ المودعي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ليس لهذا القسم مثال من المخصوصات مشروعا وذكر في بعض النسخ  
 ان مثاله قوله تعالى ترمعون سبع سنين اباؤ قول بل ذكره متمم في داركم ثلثة ايام وليس لبيد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية  
 وكلامنا فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدًا وصف اهل الجنة بالاقامة وسبب يقبل الزوال فلما اقرن بها الابد صار  
 محال لا يقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفسير على التام لا يكون الا على وجه لا  
 وتطور العلق والى تعالى متعال عنه ولا يقال هذا المثال من الاجل لاسن الاحكام وانتاع النسخ فيه لكونه ضربا لا يبدل لا يقول  
 القصور دايما والمثال للتأبير نصا ولم يوجد في الاحكام تأبير صحيح وقد حصل المقصود بما يراه فذلك اوردته هنا على انه يتصلح به  
 وجوب اعتقادنا بغير اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام ليس ايرادها مثلا من هذا الوجه واما الثالث فمثل قوله تعالى ترمعون سبع سنين  
 الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤيد لا يحتمل النسخ لانه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا يبعده ولا نسخ الا بوجه من السان نبي  
 فلا يمتنع احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظرة ثبوت تأبير الجنة والنار دالة لان اهلها لما كانوا مؤمنين فيها كانتا مؤيدتين طرق  
 واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ الحق تأبير او توقيت من اللزوم والنسب وهو مذموم  
 من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام الى اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد  
 الشيبان وجماعة من اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله العدم واجب استمراره الا يقبل النسخ لانه في النسخ غير



الى الكذب التناقض تسلك الفرع الاول بان الخطاب اذا كان لفظا تابيدي فماتية ان يكون واللفظ ثبوت الحكم الزمان لمعومه ولا يخفى  
ان يكون الخطاب مع ذلك مراد بالثبوت في بعض الزمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لمجيء الاشخاص واذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق  
ورود النسخ المعرف لمراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربيته ان لفظ التابيدي قد مراد به المبالغة في المعرفة لا الدوام  
اقول القائل لازم فلانا ابدًا واجتنب فلانا ابدًا لان كمال الضيق بان يكون ذلك في استبدال الشئ وتبين لمعوق النسخ ان المراد  
به المبالغة لا الدوام وتمسك الفرع الثاني بان نسخ الخطاب المنعقد بالتأخير والتوقيت يودس الى التناقض والابدان معنى  
انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما وغير دائم وصاحب الشئ منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستحاضا  
والسبل عليها ان التأخير يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تأخير اهل الجنة والفاضة ان من قال يجوز فناء الجنة والدار  
والايتها وحمل قوله تعالى فالدائم فيها ابدًا على المبالغة في الزيادة والاضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ  
على الدوام في الصورتين وقولهم لا يتحقق ان يكون الخطاب مراد به البعض الزمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك  
انما يصح اذا اتصل بالكلام قرينه نطقة او غير نطقة واللفظ المراد من غير ناظر عنه فلما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة  
كان دالا على معناه الحقيقة قطعا لما كان رد النسخ عليه في باب الابدان ضرورة فلا يجوز وليس هذا الجريان النسخ في اللفظ المتناو  
للاعتيان لان النسخ لا يودي نية الى انه اراد به البعض بقية متاخرة بل الحكم ثبتت من الكل ثم القطع في حق البعض النسخ فكان  
هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حق بعض خاص ثم انقطع بنسخ قوله واشترط التمكن من عقد القلب صاندا دون التمكن من  
الفعل خلافا للمعنى ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ شرط لبعضها متفق عليه مثل كون النسخ  
والمنسخ حكيم شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمي  
نسخا ومثل كون النسخ منفصلا عن المنسخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد وفاد شرط  
بالاجماع وغيره وبعضها مختلف فيه مثل ان كون النسخ والمنسخ من جنس واحد واشترط البديل للمنسخ واشترط كونه اخف من  
المنسخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشرط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به ان بمعنى بعد ما حصل الامر  
الى المكلف زمان يسع الفعل لما موربه فمما اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحة وعند جماهير المعتزلة هو  
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابى بكر الجصاص الشيخ ابى منصور والقاسم الامام ابى زيد وبعض اصحاب الشافعية كالصيرفي  
وبعض اصحاب احمد بن الحنبل وصورة المسئلة على وجه واحد بان يرد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب  
كما اذا قيل في رمضان مجوا في هذه السنة ثم قيل في اخيه لا تجوا او قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الفجار اصبح لا تصوموا والثاني ان  
يؤخره ويدخل وقت قبل القضاء وان يسع الواجب كما اذا قيل لا تسنح في ذلك فبادر الى سبابة فقبل احضار الكل قيل لا تسنح  
او شرع في الصوم في قوله صوم غدا فقبل القضاء واليوم لا تصوم كذا في المزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالنية  
هو المقصود من شرع الاحكام لان لا يتحقق به الاثر في الامر والتى يدلان بصريحها على وجوب الفعل والامتناع عنه  
لداثها على المصدر لا على العزم والفعل والمنع عنه ولما كان نفس الفعل هو المقصود شرعا الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن  
منه موديا لاجتماع الحسن والقيح في شئ واحد في زمان واحد لان الشارح اذا مر بشئ وفي وقت بل على حسن ذلك وفي ذلك



الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والفتح من ضرورات الامر والنهي واجتماعهما بشئ واحد في وقت واحد محال مكان القول  
 بجواز النسخ الذي يوجب اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البراءة والاطلاق لا التامين على ما ينبغي عامر بفعله او لظهوره من حال المأمور به لم  
 يكن معلوما له عين امره والبراءة على الله تعالى لا يجوز وعامة العلماء وتسكيوا بما روي عن النبي عليه السلام امر بخمس صلوة ليلة المعراج  
 عشر نسخ لما روي عن الخمسين وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقومه على الجواز فان قيل هذا  
 حديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربهم ومن غيرهم يقولون لم يرو عنه حديث المعراج ذكر نسخ  
 خمسين صلوة خمس صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه لما زادوا فيه والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاقتداء وكان لا  
 بخمسين صلوة على ما رويتم للامة لا للشيخ خاصة ولم يوجب التمكن من الاقتداء للامة لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور  
 لماقته الامة بالقبول وهو من سنن التواتر فلا وجه الى الكاره واهل النقل ينالون الحديث كما روي اصل المعراج روي عن خمسين صلوة  
 ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجر القول بكونه من  
 زيادات القصاص من قولهم لم يوجب التمكن من الاقتداء فاسد لان رسول الله عليه السلام هو الاصل بهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب  
 على ذلك فيجوز اصل النسخ فان الدليل المأمور على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل فلا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل  
 او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامتناع والوجوب والعزم على الفعل في احوال وقته ويكون الابتلاء بهذا المقدور هذا الابتلاء  
 صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يتبلى الله تعالى عبادة بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البلاء الذي يرى ان لو كان  
 سنا قد يامر عبده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته والقياد له ثم يباه من ذلك بعد حصول هذا المقصود  
 قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل والايصال ذلك البلاء وان كان الامر من يجوز عليه البلاء فلان لا يحصل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد  
 عزيم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبلاء وفي حق من لا يجوز عليه البلاء اوله والحاصل ان حكم النسخ عند بيان مدة العمل بالعباد  
 لانه هو المقصود بالتكليف لصول الابتلاء به ومنذنا حكمه بيان مدة عمل القلب والعباد تارة وبيان عمل القلب وهو العقد بالامر  
 اخرى لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بخلاف هو عمل النفس كالعمل بالجوارح ولما فرع الشيخ من بيان  
 الشرط في تفصيل النسخ اعني الدليل الذي ثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور اسي جل الناس وعظم ان القياس  
 لا يصلح ناسخا للقياس المظنون لا يكون ناسخا لشئ عند الجمهور عليا كان او خفيا ونقل عن ابن عباس بن شرح من اصحاب الشارح  
 ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم انما طس من اصحابه لا يجوز  
 بقياس الشبهة فيجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس  
 هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبت الحكم بمثل هذا القياس  
 يكون محالا به على الكتاب والسنة اذ القياس كثير محال النسخ تسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك  
 الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاديث قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حديث الجنيين كذا ان تقتضيه برائنا وفيه  
 سنة عن رسول الله عليه السلام وقال طس رضي الله عنه ولو كان الدين بالراي لكان بطن الخف بالسبح اولى من ظاهره وكثيرا ريت  
 رسول الله عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وبان القدم على القياس المظنون الذي نسخ به ان كان قطعيا لا يجوز



نسخ به لا اعتقاد لا يخلو على وجه تقديم القاطع على غيره وذلك لاشتراك القاطع وان كان قطعا فلا نسخ ايضا لان العمل بالقطعة  
 المتضمن لما ثبت بشرط ما يوافق عليه كايضا رضى ويناظر اول ترجيح عليه قيا من قبل شرط العمل به وخرج من كونه مقتضيا لم  
 يقتضين من القياس السامع ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا يثبت له فلا نسخ ولا اعتبار بالنسخ في تخصيص مقتضى  
 دليل العقل والاجماع وغير الواحد فان تخصيص بها ما دون النسخ فكيف يتساويان في تخصيص بيان والنسخ رفع وإبطال  
 وما ذكره الانما على ضيق ايضا فانما الوصف الذي يرفع الفرع الى الأصل المخصوص عليه في الكتاب ولا يشترط غير مقطوع بل قد يرفع  
 في الحكم الثابت بالنسخ حتى لو كان ذلك المقتضى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جازا لنسخ به ايضا كالنسخ  
 وكذا لا يصلح ما سألنا لا يصلح نسخا الا اذا كان قطعا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض النسخ من غير الاعتناء  
 بما اذا احتجنا به وعيدنا بما بين المتشابه لان ما بعد القياس قطعا كان او ظاهريا بين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو  
 رجحان ان حجة القاطع والظن المتأخر عنه عليه والما يصلح نسخ المتقدم واذ ازال شرط العمل به فلا حكم له فلا نسخ قوله  
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الاول ولا دخل للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقيح في الشيء  
 منه عند تعالى اى وكما القياس والاجماع عند اكثرهم الاجتماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب والاشية والاجماع عند بعض مشايخنا هم  
 عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المتكلمين متمسكين بما روى ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الامم عن الثالث الى اسدس باخوين  
 ظلال بن عباس كيف تخبرها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان لادخوة فلانة السدس والاخوان ليسا باخوة فقال مجيبا  
 قولك يا غلام قبل على جواز النسخ والاجماع وبان المؤلفة فلو سبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقدة في زمان النبي  
 رضي الله عنه وبان الاجماع محبة من حجج الشريعة موجبة للعلم كالكتاب والاشية فيجوز ان ثبت النسخ به كالنصوص لا تترتب له  
 اقل من النسخ المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جازى به الزيادة على الكتاب والاشية من نسخ قبل الاجماع اولى ومن جملة  
 العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الامم في شيء ولا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقيح في شيء عند الله تعالى  
 ثم اذ ان النسخ حال حيوة الرسول لا تفاوت على ان النسخ بعده وفي حال حيوة ما كان ينعقد الاجماع بدون  
 رايه وكان الرجوع اليه موجبا في هذا اذا وجد البيان منه فالمرجوب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع  
 موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكر شمس الاثنية رحمه الله ولان الاجماع لا ينعقد  
 البتة بخلاف الكتاب والاشية فلا يصح ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخرجت عندهم  
 انه ناسخ للكتاب والاشية ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام  
 وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك الاجماع لا يكون باطلا  
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شريعي متجدد وقع لاحد الاجماع من  
 كتاب او سنة او دليل كان موجودا عنده عليهم من قبل ثم لم يزل كل ذلك باطل لا سيما حديث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام  
 ولعدم جواز خلاف الدليل الذي يدل على احق منه الاجماع الاول على كل حال لا سيما ما عدا ذلك لا يصلح ناسخا للقياس لا سيما  
 به لما رواه متمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فنصيف لانما اتامل على النسخ والاجماع اذا ثبت كون المفهوم محبة قطعا حتى يكون النسخ الآتي



من حيث المعنوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون الامة السدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخرة لا يطلق على  
 الاخرين قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير اثباتها لا مكان تقديره  
 الدال على سبب اوله لم يثبت ذلك كان الاجماع على المحجب خطأ ومثله يكون النسخ هو النسخ عن الاجماع وكذا تمسك بسقوط  
 نصيب المواتقة فلو سلم ان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجهه على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب  
 والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانا نقول بالنسخ بيان  
 مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد ثبت مبينا وجائز ان يقول الله تعالى بيان ما جرى على لسان  
 رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ليجزى لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يرد  
 ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لا يخصه ولا لعل الشافعي على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت اثباتا  
 مثل انا ولسا او فوقيهما في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالآخر اى نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وجوز  
 جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليهوديه المنفقون من اصحاب الشافعي رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب  
 بالسنة قولا واحدا وهو ذهب كثير اهل الحديث ولما نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو  
 الاول بالحق كذا ذكره اسماعيلي من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير من انكر جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلوا في عدم  
 جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من اية او منهنما او مثلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الاية لان الله تعالى  
 قال مات غير منها او مثلها هو يدل على ان البديل غير او مثل على انه من جنس المبدل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا انك  
 بنصرته يفيد انه ياتي بدله من الدرهم المأخوذ والسنة ليست غير من الكتاب ولا مثله ولا من جنسه بلا شك لان الكتاب كلام الله  
 تعالى وهو غير معجز والسنة كلام الرسول وهو غير معجز فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال مات غير منها وهو يدل على ان الاية باخبره  
 هو الله جل ذكره وذلك بان يكون النسخ من الكتاب ايضا بقوله تعالى ما يكون الى ان ابدله من تلقاء نفسه ان اتبع الاماني  
 الى اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوتي بالبيان والتمثيل على طلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فينتفي  
 الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس  
 ما نزل عليهم جعل قول الرسول مبينا للنزل فلو نسخت استترب اخرب من كونها بيان لا تعديها وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبينا  
 لكل شئ والسنة شئ فيكون الكتاب بيان الحكم لا افعالها وذلك في ان يكون مؤمرا ان كان موافقا وبيننا للخطا فيما ان كان  
 مخالفا وبما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو شمل الوجوه وبيانه في ان اقول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول  
 عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعن هو اول قائل واول مخالف ما يرد عم انه انزل اليه فليكون يعتمده  
 على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب ليقول الطاعن قد كثر ربه فيما قال فكيف تصدقه فهو يفتي قوله انه اى النسخ احدهما بالآخر  
 يكون مدرجة الى الطعن واذا كان كذلك كان جمل كل واحد منهم معينا ومؤيدا للآخر اولى من جعله رفعا  
 وبطلان الصاحبه سد الباب الطعن لعلنا انه معدون عما يؤهم الطعن واجتج الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في  
 الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة سنة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه



الى الكعبة فكان التوجه الى الكعبة عين كان بركة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة موجبة للتوجه الى بيت المقدس انه ثابت بالسنة بالثبوت  
لانه لا يتيسر في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة فان لم تثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس  
الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجعلك شطر المسجد الحرام فيكون وليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وما ذكر  
في الكتاب وهو ان نسخ احدهما لا يلزم من نسخ الاخر مطلقا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان  
مدى الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يتبع ان يمين رسول الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوجه غير متعلق كما لم يتبع ان يمينيا بوجه  
متلو كما يتبع ان يمين محمل الكتاب بعبارة لم يتبع ان يمين مدية حكم المطلق بعبارة الاتية ان النسخ اسقاط الحكم في بعض  
الازمان الدالة تحت العموم كما ان تخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الدالة تحت العموم فاذا لم يتبع تخصيص الكتاب بالسنة  
المتواترة لم يتبع نسخها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يتبع ايضا ان يتوجه الى بيت المقدس بعبارة بيان في العلم بتبديل المصلحة كما لم يتبع ان  
يمينيا الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بربيل مقطوع به فثبت ان ذلك  
ليس يتبع مطلقا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقوله في اوردته  
الى الطعن فاسلان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يحجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن يقول انه  
يتاقتضيه كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه فم لم يندفع نسخ الكتاب بالسنة بالسنة بهذ الطعن فكذا  
ما نحن فيه وهذا ما علم بالبراهات الدالة على الصديق بانه وان يبلغ وان اجمع من عند الله تعالى قلم يبيع لاطعن محال  
واما تمسكهم بالايات ففاسد لان المراد بالخيرية وهو الخيرية فيما يرجع الى مراقفة العباد ومصلحتهم وكذا ما المماثلة للخيرية والمماثلة  
في الظاهر وقد يكون حكم السنة النافذة غير امثاله الاية المنسوخة في المصلحة والثواب نحوها وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس  
بتبديل في نفسه بل بوجه من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله البين للتبليغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا  
فهم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية ايات القبال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت  
بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين لا جوت ثباته لايتين بقوله عز اسمه الا ان تخفت الله عنكم وعلم  
ان فيكم ضعفاء الاية ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام اني كنت نبيكم عن ثلاث من زيارة القبور فزورها فقد اورد  
لهم في زيارة قبره ولا تقولوا هجرنا عن لم الاصنام ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فاسكوه ما يدرككم وتفرقوا فانما هيتم لتبليغ  
به موسرهم على معركهم وعن النبذ في الداء والخنتم والمنرف والنقية فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا سكرا ومثال نسخ السنة  
بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رؤسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات  
فلا ترجعن اليه الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابيح الله  
تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد بالسنة ووجه  
اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ابح له ذلك كذا قيل قال الله صلى الله عليه وسلم الامام ابو زيد لم يوجد في كتاب الله نسخ بالسنة الا بطريق  
الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان النظر على جواز الصلوة وما هو  
بمعنى الحقيقة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت ولما فرغ من توجيه بيان النسخ اشار الى تفصيل المنسوخ بالكتاب



وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه نسخ وصفت الحكم مع بقا اصله نحو نسخ فرضية صوم عاشور  
اما الاول فنسخ من القرآن في حياة الرسول لانه وصفت القلوب عنه على ما روي ان سودة الاخراب كانت تعبد  
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اوتى قرآنا فم نسيه فلم يكن اى لم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى من قلبه ذلك  
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حياة الرسول للاستشارة المذكورة في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله انزلوا ولم  
يتصور النسيان لا يحلوا ذكر استشارة عن الفائمة وقوله تعالى او تنهايدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز خلافا للمصلحة  
وبعض الروافضة لانه تعالى قال نأمن بآيات الذكر وانما له الحافظون ومعلوم انه ليس المراد بحفظ الآية فانه تعالى من ان  
يلتزم نسيان او غفلة نعرفنا ان المراد بالحفظ الدنيا فان الضياع محتمل منا قصد الما فعله بل الكتاب والغفلة والنسيان  
منا بطل وحسد منها يفتوت الحفظ الا ان يحفظ الله تعالى فان خبراته هو الحافظ لما انزل على رسوله عن التفسير والمحو من القلوب  
للدين الى غير ذلك فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندلس ما وذا ب حفظ من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ  
الحكم دون التلاوة وعكسه هو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند الجمهور من الفقهاء والمكلفين وانكرت فرقة كشافة من  
المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكم المتعلق بمعناه اذ لا ابتداء يحصل وانص وسيلة الى به المقصود فلا  
يتبعه انص بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيطة عند قوا المقصود كوجوب الطهارة لا يتبعه بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم ثابت  
بالنص لا بغيره فلا يتبعه كبدنه كالمالك الثابت بالبيع لا يتبعه بدون البيع بان النسخ وتمسكت العامة في القسمين بالمنقول فبان  
الايداء باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداء بالمول للموت في عناد وجهاء وتهديم الصدقة على نحوى الرسول  
والتخريف بين الفدية والصوم ومسألة الكفار وقات الواحد للعشرة احكام فتمسكت مع بقا التلاوة والآيات الموجبة لها فدل ذلك على  
جواز النسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود فثبت عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات  
ومثل قراءة ابن عباس فاطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابى وقاص ولله او اخت لام فكل واحد منهما ليس ومثل  
رواية عمر بن الخطاب عن النبي اذا دنيا فارجموها البيت فكانا من انما انتسخت تلاوتها في حياة الرسول عليه السلام  
الله تعالى القلوب عن حفظها في حياته الا القلوب هولا وبقيت احكامها لحفظهم ونظمهم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خير الامم  
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمنقول وهو ما ذكر في الكتاب ان انظم حكمين اى  
ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ترتيب  
عليه من الوجوب والحرمة ونحوها وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما يتعلق بالمعنى فظاهر واما يتعلق بالنظم فلان في القرآن اهو  
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الخائف والجنب ونحوها  
واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلية دون الاخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يتبعه ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة  
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جازا فقام احد هما مع عدم الاخر فثبت  
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص حكمه دون نظم فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنسخ  
فلا يتبعه بدون لان بقا الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فانتسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والزيادة على النص نسخ



عندنا خلافا للشايع رحمه الله لأن الزيادة يصير أصل المشرع بعض الحق والسبب حكم الوجود فيجب حقا لله تعالى لأنه لا يلزم  
 الوصف بالقرى حتى أن المصنف إذا مر على بعض ما من شرا فاطمة لتبين مسكنها لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وهو  
 القسم الرابع من الأقسام المذكورة أطلق العلماء على أن الزيادة على النص أن كانت عبادة مستقبلة بنفسها كزيادة وجوب  
 الصوم والركوة بعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لأنها زيادة حكم في الشيء من غير تغيير للأصل وأختلفوا في غير هذه  
 الزيادة إذا وردت متأخرة عن المزيد عليه تأخر يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الإيمان في رتبة القفا  
 وزيادة التقریب على الجلي في حد الزنا بعد أن فاقهم على أن مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا لو وردت  
 الشادة في حد القذف مقارنة للجدة فلا يكون نسخا للقرآن فقال عامة العراقيين من شأننا وأكثر المتأخرين من شأننا ما رآنا  
 رحمه الله أنها يكون نسخا معناه أن كان بيانا صورة وقال أكثر أصحاب الشافعي أنها لا يكون نسخا واليه ذهب أبو علي الجباري  
 وأبو شامة وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض أصحاب الشافعي أن الزيادة أن غيرت المزيد عليه تغير النص عما بحيث لو فعله كما  
 قد كان يفسد قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وإن لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التقریب  
 في حد الزنا زيادة عشرين على ثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بهما ذلكية ذهب الغزالي وجماعة الجباري  
 من المعتزلة وأشباههم يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والجماعة المتواترة والمشهور تخبر الواحد والقياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة  
 نسخا وعندهم يجوز لكون الزيادة نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسك من قال أن الزيادة ليست نسخا بأن خفيت النسخ  
 لم توجد في الزيادة لأن حقيقة تعديل ورفع الحكم المشرع وضم حكم آخر إليه والتقرير ضد المرفع فلا يكون نسخا إلا في  
 أن النسخ صفة الإيمان بالرتبة لا يخرجها من أن يكون مستحقة الأحكام في الكفارة وإحراق النسخ بالجدة لا يخرجها من أن  
 يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التقریب ضم حكم إلى حكم وذلك ليس نسخا كوجوب عبادة بعد عبادة وهو  
 بمنزلة من أدعى على آخر القادوسية وشهد له شاهدان بالقبول والقرآن بالقبول والخمسائة حتى قفنه له بالمال كله كان مقدار الألف تقضيا  
 به بشهادتهم جميعا والحق الزيادة بالألف بشهادة الألف بشهادة الآخرين يوجب تقرير الأصل في كونه مشورا به لا رتبة  
 بهذا أن الزيادة لا تعرض لأصل الحكم المشرع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه يوضح أن النسخ إنما ثبت بتعديل متأخر مناف  
 للاول بحيث لو ورد أصلا لا يمكن الجمع بينهما لتناقضهما وهما أن وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع فلا يكون منافية  
 له فكيف ثبت بها النسخ إذا وردت متأخرة بل يكون بيانا واجبا من جعل الزيادة نسخا معنويا بأن النسخ بيان أنها حكم بابتداء  
 حكم آخر هو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانه أن الإطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج  
 عن الصفة بالإيمان بما يطلق عليه الاسم من غير نظر إلى قيد والتقيد بمعنى آخر مقصود من الكلام على مفادة المعنى الاول لأن  
 التقيد بثبات القيد والإطلاق رفعه وله حكم معلوم له الخروج عن الصفة بما يشترط ما هو قيد القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فإذا أصاب  
 المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الإطلاق بثبوت حكم التقيد لعدم إمكان الجمع بينهما للتناقض فإن كان الاول يستلزم المحذور  
 القيد والثاني يستلزم عدم المحذور وانه إذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة يوضحه أن المطلق متى صارت  
 صار مكان مطلقا قبل التقيد ببعض التقيد الأشكال المقيد على معينين أحدهما ماول عليه المطلق والثاني ماول عليه المقيد والصفة



حكم الوجود فيما يجب حمله تعالى في كسب ما يجب من عبادة أو عقوبة أو كفارة حكم وجود الجملية لوجود الحكم  
وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فجزء ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها  
وكذا المظاهرة من صلوة الفجر لا تكون كجزء ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها  
يتعلق به من احكام احكام من ظهرة الحدود وخرج الامام عن عمدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان  
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد اشتمل بالزيادة فيكون نسخا من حيث يلزمه وان كانت بيانا لصورة وانما قيد  
بقوله فيما يجب حمله تعالى احراز اعماء يجب حمله للعباد فانه مما يقبل الوصف بالتجسس ثبوتها كما بينا فيما اذا ادعى القاذف جنسية  
داداد وهو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل التجسس لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كما يبيع كما كان مبادرة من الاستحباب والقبول جميعا  
لم يكن لاحد اشئين حكم الوجود بدون الاخر بوجه قوله ولما لم يجعل ملائكة قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لا ينافي  
على النص وابوان زيادة الشك في زيادة الطهارة شرط في طواف الزيادة وزيارة صفته الايمان في رتبة  
الكفارة بخبر الواحد والقياس اى لان الزيادة على النص نسخ لم يجعل ملائكة قراءة الفاتحة ركنا اى فرضا في الصلوة بحيث لا  
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان طلاق قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة  
فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة  
الكتاب والزيادة الشك في زيادة الطهارة لم تجز وزيارة الشك في زيادة الطهارة لم تجز بخبر الواحد الذي هو حديثنا  
بالبركان الشك في زيادة الطهارة لم تجز بخبر الواحد الذي هو حديثنا بالبركان الشك في زيادة الطهارة لم تجز بخبر الواحد الذي هو حديثنا  
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا قبلهما شاهدان  
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حدنا بالبكر كذا واحذر بقوله حد من النفي سياسته فانه يجوز اذا راي  
الامام المنع في زيادة الطهارة شرط في الطواف اى لو ان تكون الطهارة شرط في الطواف من لا يجوز بدونها لانه زيادة  
على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه صلوة  
الا ان العدول الى الابح فيه لفظ في زيادة صفته الايمان في رتبة الكفارة اى بزيادة صفته الايمان شرط في رتبة الكفارة  
اسه كفارة اليمين والظاهر هو قوله بخبر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخيرة بخبر الواحد في الصورة  
الاوليين ما ذكرنا وفي الصورة الاخيرة ما روى ان رجلا جلد الى النبي عليه السلام بترتبه ثلثون قال على متن رتبة يعني من الكفارة افترق  
ان اتفقنا فامتنعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدنا موثقة فقال عتقها فانها موثقة فامتنعنا عليه السلام ثم امره بالاعتاق و  
فجاءه بكى ترا موثقة يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النفي شبه بالايمان في الكفارة لقتل الخليل  
المومن ذل ليق الذي هو اثر الكفر في شرطه في سائر الكفارات لان لكل جنب واحد على مائة الا ان اشتراط زيادة على  
النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله الذي يوصل السنن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعة اقسام  
مباح وتحتجب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الذمة لكنه ليس من هذا البيان في نفسه لانه لا يصلح للاقتداء ولا يحلوا عن الايمان  
ببيان انه زلة واختلف في سائر افعاله والشيخ اقاله لخصه من ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على حدة يقتضي



برے ایقاعہ علیٰ تلک الجہتہ و ما لم تعلم علیٰ اسے جوتہ فعلہ فعلنا فعلہ علیٰ اونی منازل افعالہ و ہوا الاباۃ ان الاتباع اصل فوجہ تسمیہ  
 ۱۔ جتہ یقوم و لیل خصوصتہ و تسمیہ بالسنن افعال البقی علیہ السلام لانہا طریقہ و سببہ فلیق بیان احکامہا بہذا الباب ایضا  
 علیہ من مالیس لہ صنفہ دائرہ علی وجودہ لبعض افعال النائم و الساہی فانہ لا یوصف بحسن و لا قبح و مالہ صنفہ دائرہ علی وجہ  
 کسائر افعال المکلفین و انہا تنقسم لثلاث و قبح و احسن منها یقسم الی واجب و مندوب و مباح و القبح منها یقسم الی محذور  
 و مکروہ و الاقسام الثلثہ سومی القسم الاخر یصح وقوعہا من جمیع المکلفین من الانبیاء و غیرہم و اما القسم الاخر فیصح وقوعہ من  
 غیر الانبیاء من نبی ادم لکن لا یصح وقوعہ ما ہو معصیۃ من الانبیاء علیہ السلام فانہم عصموا من الکلیۃ عند ما نہ المسلمین عن  
 الصفات عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعریۃ و ان لم یصموا عن الزلات فلتبین ان المراد من افعال البقی علیہ السلام ہنا بالقیح عن قصد  
 لان ما یقع لا عن قصد بل ما یحصل فی حالۃ النوم و الاغلا و السہو لا یصلح للاقتداء و ہونہ بیان احکامہا بالصلح للاقتداء  
 بہ فیہ ثم الفعل الواقع منہ عن قصد فذکر ان زلۃ و سبب اسم لفعل حرام غیر مقصود و نہ ذلک للفاعل و لکنہ وقع فیہ عن فعل مسلح قصدہ  
 فلم یوجد القصد فیہا الی حیثنا و لکن وجد القصد الی اصل الفعل کمن زل فی طریق و لم یوجد القصد منہ الی الوقوع و لکن وجد  
 القصد الی المشیء بخلاف المعصیۃ فانہا اسم لفعل حرام مقصود لعمیۃ للفاعل ان کان اشیع قد اطلق اسم المعصیۃ علی الزلۃ  
 مجازاً و الزلۃ لا یخلف عن اقتران بیان بہا انہا ذلۃ اما من جہۃ الفاعل کقولہ تعالیٰ اخبارا عن موسیٰ علیہ السلام حین کز  
 القبطۃ ففعلہ قال ہذا من عمل الشیطان امی یحیٰ عصبہ حتی ضربتہ فوقع قتیلًا فاضافۃ الیہ تعصیا او من اللہ تعالیٰ لما قال عز و جل  
 و عنہ اوم سبوا امی باکل الشجرۃ لستہ عن الاکل ہنا فتوسل اسی اخطاء حیث طلب الملک و الخلد باکل ما نعی منہ و انما کان  
 البیان مقرونا بالزلۃ لا محالۃ علم انہا غیر صالحۃ للاقتداء بہ فیہا فلم یکن مما نحن بصد وہ ایضا لما ذکرنا فی کتاب و قد یكون  
 بیاننا لجمیل الکتاب و ہوتا لیلمین کفی الوجوب و الذرب و الایاۃ بلا خلاف و قد یكون امتثالاً و تنفیذ الامر سابق و ہوتا لیلمین  
 ایضا بالاتفاق فی الوجوب و الذرب و لیکون مختصا بہ علیہ السلام لوجوب النعمۃ و التحبہ و اباحۃ الزیادۃ علی الاربع فی النکاح  
 و اباحۃ من فی النعم و خمس خمس ہو مما لا یصلح للاقتداء بالاتفاق ایضا ثم بعد ذلک ان علمت صنفہ ذلک الفعل فی حقہ علیہ السلام  
 فالجبور علی ان امۃ مثلیہ فی الایمان بشل ذلک الفعل علی تلک الصنفہ حتی یقوم لہ دلیل بخصوص و قال ابو الحسن لکرخی مرح  
 من اصحابنا و جمیع الاشعریۃ و ابو بکر الدقاق من اصحاب الشافعیۃ انہ علیہ السلام مخصوص حتی یقوم دلیل علی مشارکۃ غیرہ  
 ایہ فیہ و ان لم تعلم صنفہ فان کان ذلک الفعل من جہۃ المعاملات ففعلہ یدل علی الاباۃ بالاجماع کذا ذکر الامام ابو الیہر و انکا  
 من جہۃ القرب فاختلف فیہ قال بعضهم بحیال التوقف فیہ فلا یکمل فیہ شئ و ثبت لنا فیہ متابعتہ حتی یقوم دلیل بین الوصف و ثبت  
 اشکرۃ و الیہ فہب عامۃ الاشعریۃ و جماعۃ من اصحاب الشافعیۃ کالغزالی و ابی بکر الدقاق و ابی القاسم بن کج و قال مالک و یز  
 شرح من اصحاب الشافعیۃ و ابو سعید الاصطخری و المعنابیہ و جماعۃ من المعتزلۃ انہ یزمننا الاتباع فیہ فیکون واجبا فی حقہ علیہ السلام  
 و فی حقنا و قال ابو الحسن لکرخی یعتقد الاباۃ من حقہ علیہ السلام و لا یتبیت الوجوب و الذرب الا بدلیل و لا یكون لنا اتباعا  
 فیہ الا بدلیل ایضا و قال ابو بکر الجصاص الرازی ان علمت صنفہ ذلک الفعل فی حقہ یقتدے بہ فی ایقاعہ علی تلک الصنفہ کما ہو  
 الجبور و ان لم تعلم یعتقد فیہ الاباۃ فی حقہ و لنا اتباعہ فیہ حتی یقوم الدلیل علی التخصیص و ہو مختار القاسم الامام ابی زید و ابی



والمصنف وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام قبل وجوبها نحو الوجوب والدرج والماباة فتقبل من جهة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة  
الالتزام بنقل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه  
الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر لعلا ولم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر مفزوين امتثالا للام لا يكون متباعدة  
فعرضا المتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلوحي في حق النبي عليه السلام ولا يكون  
مصلوحي في حقنا ففدراج له ما لم يحج لنا مثل صل المتبحر وصفه المتمدن وجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلاة الفجر واذا كان  
كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل لشركه واجتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجهة  
لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تهتدون والطيعوا الله والطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون  
الله فاتبعوه فيحبيكم الله فان هذه النصوص واشتالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكثر بان  
الاباحة سبب الثابتة في حقه بيقين لتحقيقها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غير الابدليل لوقوع الشك فيه ولما  
ثبتت الاباحة في حقه لم يجر متابعتها فيه الابدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحته لبعض الافعال لما ذكرنا وثبتت مشاركة  
الامة اياه في البعض من الافعال كتحليل الوجعين على السواء فيجب التوقف عنه يقوم دليل ترجيح احد الوجهين ووجه القول المختار وهو  
قول الجصاص ما اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقدر كان لكم في رسول الله  
اسوة منه فمما تنصيص على جواز التماسه به في افعالهم وقال الله تعالى فلما تحفه زيد منها وطرا وبنوا كمالا ليكون على ما ينبغي  
حرج في ازواج او مياثم فيه بيان ان ثبوت اهل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة لا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان  
هو مخصوصا به لقوله خالفته لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلم يكن مطلق فعله دليل الامة في الاقدام على مثله  
لم يكن لقوله تعالى خالفته لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا ان الرسل ائمة يقتدى  
بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل بهذا في كل فعل يكون منهم بصفة  
الخصوص يجب بيان الخصوصية بمقارنا به اذا الحاجة تاسية اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان  
بعد تحقق الحاجة اليه دليل لنفي فكر بيان الخصوصية يكون دليل على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته فالسائل  
ان عدم ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض و  
العارض لا يثبت الابدليل ثم اشترى رحمه الله قسما فعاله القصديتة سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح متبا  
للتشخيص فحسن الاسلام خمس الائمة رحمها الله وقسمها القاسم الامام ابو زيد وسائر الاولين على ثلثة اقسام واجب ومستحب  
ومباح وادوا بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاح اثبات دليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في  
حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها وميند تحقيق فيها  
الواجب الاصطلاح لقصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا به دليل مضطرب قوله وتوصل بالنسب بيان طريقة رسول الله عليه  
عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالامتناع واختلاف في هذا الفصل والصحح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد واذا انقطع طمعه عن الكو  
فيما ابتغى به وكان لا يقر على الخطا فاذا اقر على شيء من ذلك كان دلاله خاطئة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان



بالرأي وهو لطيف الالهام فانه حجة فاطمة في حقه وان لم يكن في حق غيره هذه الصفة لا خلاف في انه عليه السلام كان مبدئ الاحكام  
بالوجه وان ذلك المنصب لم ينقص به لانه بعث بيننا لما اوجب اليه من اشراك والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من وجه  
لاشركه لا عدا فيه بلا شبهة واختلف في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يبين اليه من الاحكام فانكرت الاشترية واكثر المعتزلة كون  
الاجتهاد خطأ للنبي عليه السلام في الاحكام الشرعية وقالت عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشريعة بالوجه والراي  
جميعا وهو مستقول عن ابي يوسف فمن اصحابنا وهو مذنب بالكلية والشافعية وعامة اهل الحديث وقال كثير اصحابنا بانه كان متعبدا  
بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد فتم قيل مدة الانتظار  
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة سبعة ايام والفرق في ذلك يمتثل بحسب الحوادث تمسك الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن  
الهيوى ان هو الا وحى يوحى اخبرناه لا ينطق الا نحن وحى واحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخل تحت الشك وبان  
النبي عليه السلام كان يصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد راى العباد وممثل للخطا فلا يصلح لنصب شرع ابتداء لان ذلك  
حق الله تعالى فكان اليه نصيب لا الى العباد فيه ان المصير الى الراي الذي هو محتمل للخطا انما يجوز عند الضرورة حتى لم يحجز بالاشغال  
مع وجود النقص الضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حق اذ اليه لا يقيمه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغاله  
مع وجود النص تمسكت الامة لقوله تعالى فاحشبهوا يا اولي الابصار امر بالاقتدار عاما لا اولى الا بصار اذا المراد من البصر البصيرة  
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفا بهم سرية واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولى بهذه القضية وبالدخول  
تحت الخطاب وبمجهز بآية التكميل فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بين العباد وذلك بيان لطريق القياس بان الاجتهاد  
يسبق على العلم بهما في النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكل الناس في ذلك حتى كان يعلم بالاشغال  
الدينية لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالحق الذي هو متعلق بحكم الوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعنه عن ذلك لانه  
نوع محذور ذلك لا يلحق بملو ورجية مع اطلاق غيره فيه وفي القول للتميز ان النبي عليه السلام كرم بالوجه غالب احواله لانه  
لا يخفى عن الوجه والرأي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوجه لاحتمال صابة النص بنزول الوحي كما وجب على  
المقيم طلب المار في موضع يري وجودة فصار انتظار الوجه في حقه كطلب النص النازل الخفية بين النصوص في حق سائر المجتهدين  
ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوجه باقيا فاذا خاف ان تفوت الحادثة بلا حكم فحينئذ ينقطع طمعه عن الوجه فيجزم بالرأي  
ثم اجتهاد عليه السلام لا يكمل الخطا عند اكثر العلماء لانما امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز اسمه فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك  
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم خراجا قصيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكنا ما مورين باتباع الخطا وذلك  
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يتم الخطا بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا في الاذن  
لهم وبذلك نزول الكتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل لكنه لا يتمل لقرار على الخطا كما ذكرنا انه يورد الى الامر باتباع  
الخطا فاذا قرره الله تعالى على اجتهاده وان كان هو الصواب فموجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفة جرم او كفر او خطا  
اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز مخالفة لمجهز اخر لانه احتمال الخطا والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب  
في حق احد وان كان الحق لا يبعد وبهم يجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاحتمال للصواب في اجتهاده واحتمال الخطا



في اجتماع وغيره وبواسي الاجتهاد في ان قطعه من النبي عليه السلام دون فيه نظير الامام وهو التقديس في القلب من غير  
 في نفس استدلال بحجة فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام حتى لم يحجز لاحد مخالفة بوجه للتقديس بانه من عند الله تعالى وعصمته  
 من القرار على الخطاء والامام غير وليس بحجة اسلام والحق في عدم دليل يدل على انه حجة واما تمسك بعضهم بقوله تعالى  
 وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى مبهم فاسد اذ لا دليل فيه على موقع النزاع فانه نزل في شأن القرآن رد المائدة فكيف  
 انه افتراه من عنده فكان مناه ان ما ينطق به قرانا فهو وحى لا من يوحى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولشئ سلمنا ان المراد به التكليم  
 فلا نسلم ان اجتهاده مع التقدير عليه ليس بوحى بل هو وحى باطن لان تقريره على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحى  
 ابتداء قوله وما يصح عمل بسنة نبينا شرع من قبله والقول الصحيح في ان ما نص الله تعالى او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه  
 شرعية رسولنا لانها لما يقضي الى سبب النبي عليه السلام وصحابة شرعية له لما سانه كانت من سنة واعلم انه يجوز ان يتعد الله تعالى  
 نبيه بسنة من قبله من الانبياء ويا مره باتباعها ويجوز ان يتبعه بالنبي عن انبائها وليس في ذلك استبعاد ولا استبعاد فان اصحاب  
 العباد قد تفرقت فيجوز ان يكون الشئ مصلوفا من زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه فيجوز ان يكون مصلوفا من زمان  
 الاول والثاني ويجوز ان يخالف الشرع ويتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التقديس بها في موضعين امدحها الله عليه السلام بل كان  
 متصفا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبت بعضهم مختلفين فيه ايضا  
 فقيل كان متصفا بشرع نوح قبل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل ما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي  
 وعبد الجبار ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد الثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامتته بل كانوا استعبدوا بشرع من تقدم  
 وبه مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبد بالشرع من  
 قبلنا من الانبياء وان كل شرعية تثبت للنبي في باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتفاء فليس  
 هذا يلزمنا شريعة من قبلنا لانها شرعية ذلك النبي عليه السلام الا ان ثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحاب  
 الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبد بالشرع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنقضي بوفاة او بعقوبة في اخر الامكنة التوقيت و  
 الانتفاء فعلى هذا لا يجوز اعمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بالمثل من شرع من قبلنا فيما لم يثبت نفيه  
 على ان ذلك الشرعية لبنينا ولم يفصلوا بين ما يصح معلوما منها من قبل الانبياء او برؤية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين  
 ما ثبت من ذلك بيان في القرآن وائمة وذهب اكثر مشايخنا رحمهم الله منهم الشيخ ابو شمس والقاسم الامام ابو زيد واشيخان  
 شمس الائمة وفتح الاسلام وعامة المتأخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شرعية من قبلنا او بيان من الرسول  
 يلزمنا العمل على انه شرعية لبنينا ما لم يظهر نفيه فاما ما لم يثبت بل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اجتماعه لقيام دليل حجة  
 للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يبرهن نقل لهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لمقوله ان المنقول المفهوم من جملة ما حرفوا و  
 وكذا لا يعتبر قول من سلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بطاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا اجمع الغرض الاول في قوله  
 او ذلك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه السلام بالاتباع وسجدوا لانياء والهدى اسم للايمان واشرايع جميعا لا  
 الا بتد او يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم بقوله تعالى ثم اوجنا اليك ان تتبع ما يريهم خفيقا والامر للوجوب وبان الرسول الذي



كأنه بشرية منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا بعث رسول اخر بعده فكنا بشرية لا يخرج من ان يكون محمولا بها بعث رسول اخر ما لم يسل في ما يوحى ان أثبت بشريته لرسول قد ثبت حقيقة ولونه مرضيا عن الله تعالى فاعلم كونه مرضيا بعث رسول لا يخرج من ان يكون بعث رسول اخر واذا ثبت مرضيا بعث رسول كان محمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤداهما واضح من قال باختصاص كل شريعة بنبيها وانما يوحى بها فاته اديت نبي آخر يقول تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضيه ان يكون لكل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة على ما ينهم وبان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانها فاذا لم يجعل شريعة رسول منتفية بعث رسول اخر ولم يات الثاني بشيء مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبدئا عنهم بالطريق الموجب للمعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل في الشرائع يوحى ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد به النص واذا ثبت انه قد كان في المسلمين من يكون وجوب العمل بشريعة على اهل مكان وان اهل مكان كشيبة وموسى عليهما السلام فان شريعة شبيب عليه السلام كانت مختصة بابل ودين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببنو اسرائيل ومن بعث اليهم علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل به على اهل زمان دون اهل زمان اخر وان ذلك الشئ يكون منتفيا بعث في آخره ان المبعوث الاخر يدعو الى العمل بشريعة واما الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واتيح الفرق الثالث بان النبي عليه السلام كان اصلا في شرايع يلكل ما ذكر شمس الائمة محمد امان اخذ المتفق على انهم بالتصديق في قوله تعالى واذا اخذنا من شياق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمه ثم جاءكم رسول مصدق لما حكم لتؤمنن به من اهل الدلائل على انهم بمنزلة من بعث اخر في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فانه لا ينبغي بعده وكان لكل من تقدم ومن تاخر في حكم المتبع له وبوجهه القلب يطبقه الراس وبقية العمل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون تبعدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كمن اد من ات من تقدم وهذا غرض من وجوبه وحط من عبته افعاده انه تنع لكل شئ تقدمه ولا يستقيم ذلك احد من اهل المسئلة ولا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الدين مضوا قبله لاننا نقول تقدمهم في زمان لا يتبع من ذلك فان استمر الارب قبل الظهور به متابعه له ولا يمنع عن كون شرايع الانبياء مع تقدمهم موسسون لقاعدة فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم لسعادة القرب من الحق والابتعاد عن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة تسود بالاجابة والمقصود كما لا دلهما وانما تكمل بالتدريج على ما جرس الله تعالى سنة فتمت اصل النبوة باوم عليه السلام ولم يزل يمتدوا حتى بلغت الكمال بمحمد عليه السلام وكان تصديدا لهما وسيلة الى الكمال كسائر انبياء وتتميد اصول المحيطان وسيلة الى كمال نبوة الدار التي هي غرض المندس ولما كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم في النبوة وبشريعة فيه بمنزلة التابع له يوحى ان النبي عليه السلام لما اتي حقيقة من التورية في يد عمر رضي الله عنه قال انه لو كانت النبوة كسائر النبوة واليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الاتباع فحيه ولس على ان الرسول المتقدم بعث نبينا محمدا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان ما لم ينسخ من شرايعهم صارت شريعة له لكن التحريف من اهل الكتاب كان اعرا كما يروى اكثر احمد والعداوة والتبليس منهم ووقت الشبهة في تفهم فشرطنا ان ثبت ذلك بالكتاب او السنة او اثر اذن التهمة



واحتياطاً في أمر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى وكل جماناً سكرت من شجرة ومنها آكله الذين آمنوا لا يدرى على نسخ الآية الأولى بالجملة لا يدل على نسخها بالكلية فاستدلوا بنسخ الآية الأولى  
 بشرعية للتأخر قوله والفقير به ختم باب الشبهة باب متابقة أصحاب النبي قال أبو سعيد البرقي في تعليقه للصحابي واجب تركه بالقياس  
 لاحتمال سماع والتوقيت لفضل أصابتهم في نفس الراي بشبهة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز  
 تعليل الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يعلل احد منهم وبهذا الخلاف في كل ما ثبت عند من غير اختلاف فان بينهم من غير ان ثبت  
 بلغ غير قابلية مسأله واما ان اختلاف الشافعي فالحق لا يغيره اقاويلهم في التحكم بالحدان يقول بالراسي قولاً خارجاً عن قائلهم لا يسلط بعض  
 البعض بالتأخر لانه تعين وجه الراي لما تجر الحاجة بينهم بالحيث المرفوع محل القياس ما التام فان زعمهم في القوس يجوز تعليله عند بعض شاكناً  
 خلافاً للبعض لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسبان بحق باخر اقسام الشبهة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لافضل  
 ان مذنب الصحابي اما كان او عاكماً او مفتياً ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين  
 فقال أبو سعيد البرقي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب تركه بقوله او يذهب بالقياس  
 وبوختار الشيخين واسبق اليه المصنف وهو يذهب اليه واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال أبو الحسن  
 الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس والبيهقي القائل في الامام أبي زيد على ما يشير اليه تقريره في التوقيف  
 وقال شافعي رحمه الله في قوله المجتهد لا يعلل احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوزه  
 التقليد وان كان لا يوجب والتقليد تابع الانسان غيره فيما يقول او يفعل متقيداً بالحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا  
 المتبع جعل قول الغير او فعله قناعة في عنقه من غير مطالبة دليل فقلناه الا يكون اتباع الصحابة تقليداً حقيقياً لانه عمل بالدليل من  
 التقليد نال الانبياء الا انه سمي تقليداً باعتبار الصورة تسك القائلون بعدهم جواز تقليد الصحابة بانه قد طرأ عليهم القوس بالراي بطول  
 لوجه لا فكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين من الخطأ وكسائر المجتهدين الا ترى ان كان يخالف بعضهم بعضاً  
 ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى قولهم ولو لم يكن متقيداً للخطأ ولما يات لهم الحجة بآراءهم وادبهم  
 عليهم دعاء الناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخلافت فمعه ومن الشيطان اذا كان قول الصحابي متقيداً للخطأ ولم يجز له مجتهد اخر  
 تقليد به كما لا يجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة لكونهم اعلم وافضل من غيرهم  
 لما برتهم التنزيل وسماعهم التاويل وقوفهم من احوال النبي عليه السلام ومراوده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان  
 قول الا علم والا فضل صحابياً كان او غيره حجة على غيره لوجوه العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي  
 لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من القواعد وسخوياً وبين غيره لانه يجوز انما اقمى فيما لا يدرك بالقياس لغير ذلك ولعلنا لا يكون كذلك  
 وسع جواز ان لا يكون وليلاً لا يلزم غيره كالاجتهاد ولما احتمل ان لا يكون وليلاً لا يكون حجة على مجتهد اخر الا ترى ان قولنا لا ي  
 وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وافرغ ابو الحسن الكرخي ومن  
 تابعه بيننا فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة من قبل ولا يجوز ان يحل قولهم  
 على الكذب فان الدين انتقل اليها بما واثم وفيه عمل قوله على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك يطلعون واثمهم ولا مدخل للراي  
 فيه فتعين السماع وصار فتواه فيه كراهية من رسول الله عليه السلام بخلاف قولنا لا يوجب حجة لان احتمال اتصال



قولہ بالسمع کیون ہو واسطہ و تلک الواسطہ لایمکن اثباتہا بغير دلیل و بدوئنا لا یثبت السماع بوجہ تمام المعانی بل  
فقد کان مصاحبا لمن نزل علیہ الوحی فکان الاصل فی حقہ السماع فلا یجوز قولہ منقطعاً عن السماع الا اذا ظهر دلیل غسیب  
و ہوا الراعی و لم یوجد فلا یثبت الا انقطاع بالاحتمال الیہ اشیر فی التعلیق علیہ اما لا نسلم ان القوسے یہاں لا بدخل غراہ  
فیہ قد وجد من بعد الصحابۃ من غیر ظہور نص کما نقل عن الصحابۃ و لو ثبتہ ہم قول فیما لا بدخل اندامی فیہ لقلنا  
انہ سبب سے نقل و لہجنا و حجة و ایضا و لکنہ لم یثبت و انتج القائلون بوجوب التعلیل بالانص و ہو قولہ تالی فی السابق  
الا ولون من المهاجرین و الانصار و الذین اتبعوہم باحسان مع الصحابۃ و التابعین لہم باحسان و انما استحق  
التابعون لہم ہذا المدح علیہ اتباعہم باحسان من حیث الرجوع الی راسخون الرجوع الی الکتاب و السنۃ  
لان سبب ذلک استحقاق المدح بالتبع الکتاب و السنۃ لا بالتبع الصحابۃ و ذلک انما یکون سبب قول و مدعہم و لم  
یظہر من بعضہم فی خلاف فلما الذی فیہ اختلاف بینہم فلا یکون موضع استحقاق المدح فانه ان کان لیسحق المدح  
بالتبع لبعض لیسحق الذم تبرک اتباع البعض فوقع التعارض و کان النص و دلیلہ علی وجوب تعلیلہم اذالم  
یوجد بینہم اختلاف ظاہر کذلک لکن ان و یا لمعقول و ہوسن و ہین کما اشیر الیہا فی الکتاب حسب ہما ان احتمال  
السمع فی قول الصحابۃ ثابت بل لظاہر الغالب من حالہ انہ یفتی بالجہ و ناسیفتی بالراس عند الضرورة و  
تشاور القراء لاحتمال ان یکون عندہم خبر و اذالم یستعمل بالقیاس و قد ظہر من عادتہم انہم کانوا یسکتون عن  
الاسناد عند القوسے اذ کان عندہم خبر یوافق فتوایہم کما کانوا یستندون الی النبی علیہ السلام لان الواجب  
بیان حکم عند السؤال لا غیر و اذا ثبت احتمال السماع فی قولہ بل ہو الاصل فیہ کان مقدما علی الراے الذی یس  
عند صاحبہ غیر یواتمہ و یقرہ فکان تقدیم قول الصحابۃ من ہذا الوجہ بمنزلہ تقدیم خبر الواحد علی القیاس و  
الثانی والید اشیر بقولہ و لفضل صاحبہم ان قولہ کان سادرا عن الراعی و فی الصحابۃ اتوبے من راہی غیر ہم لانہم ثابدا  
طریق رسول اللہ علیہ السلام سبب بیان احکام الحدیث و شاید الاحوال الیہ نزلت فیہا النصوص و المحال  
الے تنبیر باعتبار الاحکام و لہم زیادہ جد و حرص سبب بدل مجہود ہم سبب طلب حق و التیام بما ہو سبب توام الذی  
و زیادۃ احتیاط فی حفظ الاحادیث و ضبطہا و التامل بالانص عندہم فیہ غایۃ التامل و فضل و درجۃ یس  
ذلک لغير ہم فہذا المعانی ترجیح راہیم علی راسے غیر ہم و عند تعارض الراہین سنا اذ اظہر لاحد ہما نوع ترجیح  
وجب الاخذ بذلک فکذا اذا وقع التعارض بین الراہی الواحد و راسے الواحد منہم و جب تقدیم راہی علی راہی  
لزیادۃ قوتہ فی راہی من الوجہ الے ذکرنا و بما ذکرنا خرج الجواب عن قولہم انہم لیس فیہم تعلیل و لانا و ان  
سلمنا ذلک و لکن لیس الدلیل المتکمل علی نہی واحد فان خبر الواحد مع احتمال مقتضی القیاس کذا  
قول الصحابۃ راسے اللہ عندہ لکونہ اقرب الی الصواب الذی ذکرنا فی الیس ان ہا وین الصحابۃ لیس لایکون سبباً  
سبب تامل غیرہ و لم یعتبر فیہ ہذا الاحوال و کذا فی القوسے بالراسے لکن التاویل کیون بالتامل سبب وجود  
الافتقار و معانی الكلام و لا مزیت لہم فی ذلک الباب علی غیر ہم من یعرف معانی اللسان یتیم







تقليد هم كذا في ادب القاضي للصدر الشريعة والاعتقاد الصواب

**باب الاجماع** الاجماع في اللغة هو الغرم يقال اجمعت فلان على كذا اذا غرم عليه ومنه قوله تعالى اجاروا فاجمعوا امركم اي  
اغرموه عليه وقوله عليه السلام لا حياء لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يغرم عليه الاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي  
اتفقوا عليه والفرق بين الميتين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد بالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة  
هو عبارة عن اتفاق المجتدين من هذه الامور في كل عصر على امر من الامور فاربى بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او  
الفعل او اذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتدين باللام المستتر  
للمصلحة عن اتفاق غيرهم كالعامة والاتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتدين من ارباب الشرائع السابقة وبقوله  
في كل عصر عن ارباب ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتدين جميعهم وانما  
قيل على امر من الامور ليكون تناديا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف انما يصح  
على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا فانما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراس فشرط فيه  
اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف به فاصح عنده ان يقال به الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع  
هو اهل من هذه الامة فقوله من هو اهل التمثيل المجتدين فيما يحتاج فيه الى الراس دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى  
الرأي فيصير عامعا وانما هو مقطوع بما عند عامة المسلمين من اهل الامور من لم يجعله جزءا من اهل التمثيل النظام و  
القائلي من المختلة وانما هو اكثر الدوافع من تمسكين بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقوال العلماء مع كثرة تباينهم و  
الامر ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالبحر لا بالمشق فضلا عن ان يعرفوا اقوالهم في الحوادث ثبتت ان موافقة قول  
الامة باجمعهم في الحوادث مستعذبة كيف يتصور اتفاق اربابهم في الحوادث مع تفاوت لفظهم والقرآن واختلاف المذاهب المطالب  
اخذ كل قوم جزا من اساليب الظنون فيكون تصوير اجماعهم في احكامهم لظنونهم بمنزلة تصوير العالمين في بيوتهم على قيامهم و  
تعودوا اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستقيمة يكون متصورا في الاحكام ايضا لان  
كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاجابة المستقيمة يوجد سبب يدعو الى اجماعهم بعتقاد الاحكام والانتشار لما يمنع عن نقل عادة اذ لم يكونوا  
مجتدين باحثين فاما اذا كانوا كذلك فاما اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو مخفى عن النظر فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يوافقون  
اجمعا والكل بالظن الى حكم واحد ويطلب جميع ما يذكروا بالوقوع فانما تعلم على الامور في اجماع الصحابة على تقديم نص القاطع على  
بالمس كذا لك وباجماع جميع اخصية على اخبار التسمية في العلوة وباجماع جميع الشافعية على البطلان النكاح بغير ولي والوقوع  
وليل الجواز زيادة وشمسك العامة الكتاب السنة والمحقق اما الكتاب في العقائد من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى  
وتبين غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ولا يصلة بينهم وجه التمسك به انه تعالى توعد على متالبة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة  
الرسول عليه السلام وسوى بغيره في استجواب النكاح السبيل لاختيار الانسان لنقد قوله لا وعلا ولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه  
ولما حسن الجمع بينه وبين شاقة الرسول في الوعيد كما لا يمكن الجمع بين الكفر واكل الخبز الا بوجوبه في الوعيد لاجرم ابتلاع غير سبيل المؤمنين  
وجوب ابتلاع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه بسببهم يقع نقول من يقول ان ابتلاع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاققة الرسول



فما ثبت التوحيد بغيرها اذا المعلق بالشرط معدوم قيل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاقة بالافراد باسبب استحقاق الوعيد لقوله تعالى  
ومن يشاق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا انفسهم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب لم يكن  
ان لا يكون المشاقة بالافراد باسبب ادوار النص والاجماع واذا كانت المشاقة بالافراد باسبب كان الاتباع بالافراد سببا لغيرها  
اذ لو لم يجعل سببا لم يبق لذكوه فائدة وصار كقول تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرون لا يقتلون النفس التي حرم الله الا باحق ولا  
لا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما في ان كل واحد من هذه الامور الثلاثة سبب الاثم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله  
وكونوا مع الصادقين قوله التمسك بربانه تعالى امرنا لتكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور  
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كل انفسهم لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا  
امرا بالتبع في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الابهام والتعليل ثم يقول ان لك الصادق في كل الامور التي يجب متابعتها  
كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف الكون معهم يستلزم القدرة عليه والاشيت القدرة لا يبعثه  
اخيائهم وقد نعلم القدرة انما لا تعرف احدا يقطع فيه بانه من الصادقين ثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة  
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما نطأ بهت الروايات عن الرسول لعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على سائر  
الثقات من الصحابة لقوله عليه السلام لا تجتمع ائمتي على الضلالة او على ضلالة لم يكن الله يجمع ائمتي على ضلالة روي لا على خطأ رآه اسلموا  
حسنا فهو عند الله حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبهة فخلع رتبة الاسلام عن عتقه الى غير ما من الاحداث التي  
لا يصح كثرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير  
خلاف فيما لا نكير الى زمان الخلف والعادة قاضية بحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرار الزمان واختلاف هذا بهم  
بهمم وروايتهم مع كونها مجبولة على اختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان يبين  
احد على فساد او الطال فاطار النكير فيه واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطع ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشرعية دامت  
يوم القيمة فتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها او لم يكن اجماعهم موحيا وخرجوا عن  
ووقعوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرجوا عن ائمتهم فقد القطعت شرعية فلا يكون شرعية كلها وائمة فيؤدي الى الخلف في  
اجماع الشرع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشرعية بوجوده حتى ولو يودي الى المحال فاعتصموا على هذه  
الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعضها مع اوجه ثباني الكشف فلا يطول هذا الكتاب بذكر ما اختلف القائلون بان الاجماع حجة فبين نعتهم الاجماع  
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذموم او من تابعه من اهل الطوائف من قبل في احدي الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة  
بصين الامم بالمعروف والنهي عن المنكر لما عرفوا بالصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم الخاطبون لقوله  
كنتم خير امة اخرجت للناس يقولون ذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ اختلفت تناول الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق  
الكل والعلم باتفاق الكل لا ينافي الا في اجماع المصهور كما في زمان الصحابة انا في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين  
على شيء مع كثرة تفرقهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول  
اسي قرابة متمسكين بذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخره بنفج الرحيم عنه عليه



انما احاطة الدلائل على اتفانهم فخطوا وخطار من الرجز فيكون منفي عنهم فخطوا ولقوله عليه الصلوة والسلام الى تارك فيكم  
 الثقلين فان تمسكتهم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي حصة التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجّة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف  
 النسب وكانوا اهل بيت النبوة وصبط الوحى والنبوة وواقفوا على اسباب التنزيل ومعرفته التاويل وافعال الرسول اقواله بكثرة  
 الخصال فكانوا اولى بهذا الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على  
 شئ لم يحد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبين تنفي جنبا كما ينفي الكبر حيث احدى وخطار من  
 انجبت فكان منفي عنهم واذا اتفق عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار حجة اهل بيته عليه الصلوة والسلام وموضع  
 وحبط الوحى وجمع الصحابة فمؤسستهم الاسلام وبنوا الايمان وفيها علم العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها  
 كيف وانهم شابهوا التنزيل وجمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم  
 قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة لان النصوص والآج التي جعلت الاجماع حجة تدل على  
 اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وبه يكون ثبوت اهلية ائمة الشهادّة كرامته لئلا يمتدح كما قال الله تعالى  
 وكذلك جعلناكم ائمة وسطا تكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وهي تثبت بالعدالة والنسب يسقط العلم في حق  
 اهل الادارة الشهادّة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك بنيان في وجوب الاتباع الذي ثبت كرامته فثبت ان  
 الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار بقوله وافق امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا من اهلية الاجماع اذا كان  
 صاحبه وداعيا اليه او اجنابا او غالبا اليه بحيث يفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عنه التامة فيحصب  
 لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسنة فيصير منها في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان نحن به امي لم يبال بما قال فاصنع  
 وما قيل له لان ترك الميالات يسقط للعدالة ايضا وكذا ان خلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه ووفاء ايضا لعدم  
 دخوله في سمي لائمة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الائمة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة  
 بل عن المؤمنين وهو كافران كان لا يدرى انه كافرا اذ المبدء للناس الى هواه ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يضل به  
 وهو معنى قوله فيما نسبوا الى الهوى لانه انما يضل لمخالفة نصا وجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما نسبوا  
 ذلك ليعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لائمة من اهل الشهادّة ولذا كان لقبول الشهادّة في الاحكام وعند بعض العلماء  
 لا يعتد به في الاجماع اصل لان الاجماع حجة تثبت كرامته للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار  
 شمس الائمة وصاحب الميزان اما اشتراط الاجتهاد فيها يحتاج فيه الى الرأى كتحصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فيعتقد الاجماع  
 فيه اتفاق اهل الرأى والاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامي يخرج  
 باطل الطلب للصواب اذ ليس له هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الالة ولا يفهم من عصمة الامة من اخطاها لا عصمة من تصورها الا ان  
 الائمة قالوا انهم لا يفرقون في هذه المسئلة لان العاقل يتفوض باليد الى من يدير فيما اجمع عليه احواس فالعوام يتفوضون  
 على ان الحق فيه ما اجمعوا عليه لا يفرقون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة احواس والعوام ومن ليس من اهل الرأى والاجتهاد  
 من العلماء حكمهم احواس حتى لا يتحد بخلافه كالتكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق



الاجتماع والحدث الذي لا يصير له في وجه الراي وطرق المناقش الخوي الذي لا معرفة له بالأدلة الشرعية في الأحكام لان  
 هو لا يلبس اعتبار نقصان التمس في ذلك الأحكام بمنزلة العوام واما فيما لا يحتاج فيه الى الراي ويشترك في ذلك الخصوص في  
 العوام كالصلوة الخمس ووجوب الصوم والزكاة ونحوها فيشتغل في انعقاد الاجتماع فيه اتفاق الكل من الخصوص والعوام حتى  
 لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجتماع الا انه غير واقع وهو قول الا فيما يستغنى عن الراي قوله ولا عبرة بقول  
 العلماء وكثيرتهم ذهب بعض الاصوليين كما ما هم اكثر من غيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجتماع لان الجمهور  
 اذ يبلغوا حد التواتر لا يتصوروا طوعهم على اخطار مع اختلاف قرائنهم وفطنهم ودعوة طابعهم الى الاختلاف كما لا يتصور  
 توأهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيقتضون توأهم على الخط كما يتصور على الكذب  
 فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجتماع من علماء الامة حجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التوقيف  
 لان الاجتماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة نصا لا لقطعاً توهم اجتماعهم على اخطاؤهم والفضل عقلاً والأدلة السمعية الموثقة  
 لكونه حجة لا يخص بعدد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين يصدق على ما دون عدد التواتر ويوجب عصمتهم عن اخطاؤهم ووجوب اتباعهم  
 واختلاف في انه لو لم يبق من المجتدين الا واحد بل بقي الحجة بقوله امرائهم قال بكونه حجة لان مضمون الدليل السمي  
 ان لا يخرج الحق من هذه الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الامة فيقولون ان ابراهيم  
 كان امة فانه حجة حذفاً والاصل في الطلاق الحقيقة وان كان امة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن اخطاؤهم فيكون  
 قوله حجة ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجتماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك ان يكون بين اثنين فلا يكون قول  
 واحد اجتماعاً ولا حجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورايت في بعض النسخ ان اقل ما يعقد به الاجتماع ثلثة من العلماء  
 لان الاجتماع مشتق من الجماعة واقل الجمع هو الثلثة واليه شارعبارة تسمى الامة رحمة الله حيث قال والاصح عننا  
 انهم اذا كانوا جماعة واقفوا قولاً او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجتماع به وان لم يبلغوا احد  
 التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بالخالفة اهل الموصى فيما نسبوا الى الموصى ولا بالخالفه من الراي  
 نعم في الباب الا فيما يستغنى عن الراي انقراض العصر ويموت جميع من اهل الاجتماع في وقت نزول احكامه بعد اتفاقهم  
 على حكم فيها شرط لان انعقاد الاجتماع وصيرورة حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل والوبكر بن خورك الشافعي في قول وعند  
 الجمهور ليس بشرط وهو الاصح مذهب الشافعي رحمه الله واختلف القائلون بالاشتراط في فائده فقال احمد بن حنبل هو  
 من تابعه هي جواز الرجوع قبل الرجوع قبل الانقراض لا دخول من يحدث في اجتماعهم واعتبار موافقة الاجتماع حتى لو اجتمعوا وانفردوا  
 مصرين على ما قالوا يكون ابناء وان خاضعهم المجتبى. اللاحق في زمانهم قياس هذه الطريقة لان يكون للامم خلف خارج الاجتماع  
 ايضا لوقوع اختلاف قبل حكم بالعقود الاجمعي فاذا انقضت تلك المكاتبة اعتبروا بالكون خارج الاجتماع وذهب الباقر الى ان جواز الرجوع  
 ادخال من ادراك عصرهم من جهة من في اجتماعهم واعتبارهم انفسهم. ادخال من رآهم فيهم فيه لانه يودي الى ان ينعقد الاجتماع اعملاً  
 اجمع من شرط الانقراض لان الاجتماع انما صار حجة بكونه كرامة بناء على وصف الاجتماع لما ثبت الاجتماع بالاستقرار الاداء واستقرار  
 الاثبات لا بالانقراض لانه لا يناس قبله في حاله بل هو تفويض في حاله الكمال والبعض محتمل او مع احتمال الرجوع لا يثبت بالاستقرار



فلا يثبت للاجماع بوضوح ان الباكر كان يري التسوية في القسمة والافضل من كان يري تغييرا على غيره ولم يخالف في ذلك احد من الصحابة ولما صار  
 الامر الى عمر تم خالفه فيه بفضل في القسم بالسبق في الاسلام العلم ولم يكر عليه احد من الصحابة ولما صحت هذه الخالف باعتماد ان العصر لم يفرغ من  
 عمر رضي الله عنه كان يري عدم جواز بيع اجماع الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال لعبيدة بن اسلماني رايت  
 اجماعا احب الي من رايت حدك لم يكن لك الا الان العصر لم يفرغ من عمر فما ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكن القول  
 ما يثبت به الاجماع جرح من النصوص الواردة في الكتاب السنة لا يفصل بين الانقراض وعدمه بل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد  
 الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شئ ليس عليه دليل الدلائل الزيادة تمنع وهو لا يجوز لما ذكرنا من الدلائل لان الحق لا يحد الاجماع كما  
 لا يحد الاجماع من ثمة الاثبات في كنف الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين انقضت اجتمعت  
 على خطأ وانما غلبت جازم وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فليس كذلك لان الكلام  
 فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن أنفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط  
 بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا قلنا في خبر التسوية لان عمر قد خالف الباكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال بل  
 من جاءني سبيلا بباله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرا فقال ابو بكر رضي الله عنه انما علموا الله فاجدهم على الهدى وانما  
 الدين باطل اى بلغوا العيش وهم في الحاجة الى ذلك سوار ولم يرد عن عمر رضي الله عنه انه يرجع عن قوله الى قول الباكر رضي  
 الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فلما الالامر اليه على رايه في حال امامته وكذا مخالفته على رايه في حال  
 في بيع اجماع الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يرون في  
 اجماع الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقد ايضا وقول عبيدة بن  
 سح اجماعا احب الي من رايت حدك وحكك دليل على ان مع جماعة لا على ان مع جميع الصحابة وانما اختار عبيدة ان يكون  
 قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجع قول الاكثر على قول الاقل وعلى رايه في ان عمر رضي الله عنه لا يري الترجيح بالكثرة  
 بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت في الاجماع ولم يصح رجوع  
 بعض عما اتفق الكل عليه عندئذ لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار انما قطعهم دليلا قطعا فكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي  
 وسوجب ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مردودا بخلاف الابتداع فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت  
 الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما اذى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب قوله ثم الاجماع على مراتب فالأقوى اجماع الصحابة  
 نصا لانه خلاف فيه فغيرهم اهل المدينة وعشرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بعض بعضهم وسكوت الباقي لان السكوت  
 في الدلالة على التقرير دون النص اى على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة تشكل الظاهر النص والمنسج  
 الحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالأقوى اجماع الصحابة نصا كما جاعلهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع لا خلا  
 لاحد في صحة لوجود عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولو جرد النص عن الكل فكان مثل الحكم من النصوص  
 والمتواتر من الاخبار ثم الذي اى ثم الاجماع الذي ثبتت بعض بعض الصحابة وسكوت الباقي منهم فان  
 وان كان اجماعا عند جمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو الدلالة عن التقرير اى تقرير الحكم دون النصيص عليه و



وصورة المسئلة ما اذا نص بعض اهل الاجماع على حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة واختلفت في ذلك  
 بين اهل العصر ومنصت مدة التامل فيه ولم يظهر مخالفت كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء وليس اجماعا ماسكوتيا ونقل عن  
 الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا جهة وهو مذاهب عيسى بن ابيان من اهل ابناء ابي بكر الباقلاسي من الاشراف الاولاد  
 وبعض المعتزلة مسكوت في ذلك بان السكوت قد يكون للمعاجلة والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما اظهر قول في القول  
 وقد كان يكثر في ذلك في زمان عمر رضي الله عنه وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهابا فبسته بالجهاد وفي رواية منعه عن ذلك  
 درية وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسئلة لانتقالهم بالاجتهاد وبساسة الرعية او بالموافاة لود اجتهادهم في شئ فظهر فوا قد يكون لكون  
 القائل اكبر سنا منه ام اعظم حجة واقوى في الاجتهاد فلا يرون الاجتهاد اسل الا انكار لصلح احراما له واذا كان محتملا لهذه البهتان  
 لا يكون حجة خصه من ايها هو موجب للعالم قطعا وتسلت اعاجلة بانه لو شرط لا لقاد الاجماع ان يخصص من كل واحد على قول فاطها  
 الموافقة مع الاخرين قول اداى الى ان لا يعتقد الاجماع لانه لا يتصور اجماع اهل العصر كهم على قول يمنع ذلك منهم الا اذا اقبل وانما  
 يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين والكفاية على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل ولما  
 لان المشجركا لم يمنع ثم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون نفيها كذا تعليقه بما هو مستحذر وانه اذا ظهر قول من بعض اهل الاجماع فكلوا  
 سائرهم اذ انهم لم يجتهدوا واجتهادهم في شئ اداى الى بطلان ذلك القول اذ اباى صوته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهاد  
 لان العادة يخالف فان ترك الاجتهاد من اجماع الغير في حادثة تزلت خلاف العادة ومود الى اجمال حكم الله تعالى فيما حارح  
 وجوب عليهم كونه مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتقدم ومود الى خروج الحق عن اهل العصر فبهم ترك الاجتهاد  
 بعضهم بالعدول عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهادوا فلم يود اجتهادهم الى شئ لان ذلك  
 يودى الى خيار الحق مع ظهور طريقة على جميع الامم ومو بحال ولا يجوز ان يكونوا متروكا اداى الى اجتهادهم الى خلاف الا انهم كتموا لان  
 الظاهر الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عند حرم والتعليق بالهتية والتقية بالحل لا تخفى كانوا يظهر ان الحق ولا يبايون  
 احد واذا بطلت هذه الالوة تعين الوجه الاخير وتبين انهم سكتوا لرضائهم بما ظهر من القول فصار كالتسويق ولا يقال يجوز انهم سكتوا لان  
 ان كل مجتهد مصيب لانا نقول لا ينفع ذلك عن مباحثة وطلب الكشف عن مأخذه كالعادة كجارية لنا طرة المجتهدين فكل الحق  
 كنا نطرح في مسائل الحدود والقول ودية الجنتين على انه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك على ما عرفت في موضعه وذكره صاحب الاسماء  
 الجوا ليس ان هذا الاجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره ان خصوصام ويكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع  
 لكنه مع هذا مقدم على القياس قوله ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اى لم يظهر فيه قول مخالف  
 اصلا كما جاعلهم على صوة الاستقلال لان هذا ليس باجماع عند من قال الاجماع الا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف اختلفت  
 ورجية على ما يستفاد عليه والضمير المنسوب في سبقهم واج الى من الاول والمستكن راجع الى من الثاني والمضمير المجرد في فيه  
 راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالف باجتر على ان يكون بلائق من اى لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم وبالمضارع  
 على الف اعليه فلم يظهر قول بالنصب على المنولية لخالف اسس لم يظهر مخالف قول من سبقهم وليس نصيب لان  
 المراد في ظهور قول السابقين اصلا لا في قول الخالف منهم فانه الدليل عليه ما ذكر في التتبع ثم اجماع اهل كل عصر

مما



بعدهم على حكم لم يستقيم فيه قول يوحنا انه لم يظهر الا جماع القرن الثاني قول مخالف من سبقهم فظهر قول موافق كان حكمه حكم ما لم يظهر فيه قول من  
سبقهم اصله في انه يكون مخطا عن نص جماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد فائدة قوله ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وقد  
اختلف المشايخ في هذا الفصل فقال بعضهم انها لا يكون اجماعا لان بموت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما سبقت  
فيه الاختلاف وفيما لم يسبق اسي اجماع من بعد الصحابة على قول اسي على حكم سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء راسي الذين قالوا  
بان اجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وصحة ما اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافتهم فذلك بل يمنع الا  
في العصر الذي بعده على احد قولين في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لبعث ذهاب اكثر اصحاب الشافعي حجة  
وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسألة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد  
الاجماع وبيرتفع الاختلاف السابق به عندنا الثلاثة وهو مختار المصنف وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصلطبي واليه  
التفعل من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع من  
في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وهو الاصح اجمع من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا لانعقاد الاجماع بان  
ايجبه اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة لم يخرج بموته من الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم  
يتق المذهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما وليتدار قول الباقيين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين  
ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا يوجب  
خلافه اعتبر لدليله لا عينه لا قول غير صاحب الشرع لا يعتبر لا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه نفسه مخالفا ولا  
يلزم من قصور نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان اسحق ما ذهب اليه لمحمد  
وان القول الآخر خطأ بيقين فيجب نسبة قائله الى الضلال اذ الخطأ بيقين هو الضلال واحدا لا يظن بابن عباس رضي الله عنه  
انه فضل في انكاره القول وفي توجيه الامر ثلث كل المال في زوج والويل وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسائل  
ولا يابن مسعود فذلك في توجيه زوج الارحام على سوي العقاقير وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يميل  
للاختلاف السابق مانع من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي يرفقها بها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه  
بين اجماع لم سبقه خلاف فصرنا الى ما لم سبقه خلاف تقيد لما من غير دليل يوجب فمكان باطل الامر ان التمسك  
بغير الامة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاجماع في كل عصر ومن  
ما قبلهم فلما انه لا يعتبر توهم قول من يات بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لاجتهاد قول من مات قبلهم  
اذا اجمعت في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت يثبت ان الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسألة على قولين  
ثم اجمعت على احدهما لسقط الاختلاف المتقدم بالا اجماع المتأخر فكذلك في مسئلتنا لان اجماع التابعين مثل  
اجتهاد في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة لا يجماعهم سقط باجماع التابعين ايضا فلو قسم دليل الخصم بق  
مسلم كانه لم يبق مستبرر معمول لا به بعد ما انعقاد الاجماع على خلافه كمن ينزل بخلاف القياس يخرج من ان يكون  
معمولا لا يبين انه لم يكن دليل اصل كما ان شبهة ولا يلزم لتقليد ايضا لان الراس كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر



القطع مقتصر على احتمال الصحابة إذا اختلفوا في أمر الراسي فلو عرفت ذلك على الرسول هو وقول البعض لا ينبغي صاحب  
 الفضل كصلوة أهل قبا بعد نزول النسخ قبل بلوغ الخبر اليهم قول لكنه مما لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور من  
 وفيما سبق فيه اختلاف بمنزلة الصحيح من الأحاديث لكن إجماع من معه الصحابة في حكم لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور  
 من الحديث حتى لا يكفر حادثة شبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي سبقت في معنى النسخ بل إن الاختلاف الواقع فيه  
 محال لإيجابه وإجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الأحاديث حتى كان موجب العمل دون العمل بشرط أن لا يكون  
 مخالفا لأصول فكان هذا الإجماع حجة على أدنى المراتب كذا في التقويم وينبغي أن يكون مقدما على القياس كخبر الواحد  
 قوله وإذا انتقل اليها إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في نقل الحديث المتواتر وإذا انتقل اليها  
 بالافراد كان كمنقل السنة بالأحاد وهو يفتى بأصله لكنه لما انتقل اليها بالأحاديث أو بحسب العمل دون العمل وكان مقتضاها على  
 القياس الإجماع أحد الأدلة القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة في هذا دليل قاطع وبديل لنظري في شبهة فكذلك الإجماع  
 فلو انتقل اليها إجماع الصحابة بال اتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر في كبر جلاله عند من جعل إجماع  
 كبر الكبار أحد سنة المتواترة ذلك مثل إجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه وإجماعهم على قتال بالنعمى الزكوة وإذا انتقل  
 أي الإجماع اليها بالافراد أي نقل الأحاديث بان يروى أنه أن الصحابة أجمعوا على كذا كان أي هذا النقل بمنزلة نقل السنة الأحاديث  
 أو كان هذا الإجماع بمنزلة السنة المنقولة بالأحاد فوجب العمل دون العلم ولقد علموا القياس عن أكثر العلماء ولا ريب في  
 حجة قطعية لقول الرسول عليه السلام ثم أدركت السنة النبوية التي روي أنها كانت من جهة العمل مقدمة على القياس فكذا  
 الإجماع المنقول بالأحاد وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني أنه قال ما اجمع أصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنه  
 على شئ من أجماعهم على الحفظ على الأربع قبل الفيل وعلى السفر بالهجرة وعلى تحريم كحاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض صحابة  
 وبعض أصحاب الشافعي منهم الغزالي أنه لا يوجب العمل لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة ونقل  
 الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع والجواب أننا لا نشك في نقل الواحد إجماعا قطعا موجبا للعلم بمتنونه بل ثبت به  
 إجماعا قطعا موجبا للعمل بثبوت نقل الواحد غير متمنع كذا الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد قد ثبت بدلائل  
 قاطعية وهي إجماع الصحابة دلالات النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فثبت كذا القياس  
 على خبر الواحد لا يدخل للقياس في إثبات أصول الشريعة لأنه نصب الشرع بالرأي فلا يدفع لهذا إلا بان يجعل وجوب العمل بتأييد  
 الدلالة بان يقال نقل الواحد الدليل القطعي موجب للعمل قطعا لا خبر الذي تحللت واسطة بين نقل الرسول فنقل الواحد الدليل القطعي موجب  
 الذي يتم تحلله بينه وبين نقله واسطة أدنى بأن يجب العمل قطعا لأن احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به أكثر من احتمال احتمال الخطأ إذا ثبت  
 العمل في هذه الصورة ثبت فيما إذا تخلف نقل واسطة أو وسائطهم القائل والله أعلم وإذا اتبعت الفروع بجملة تأييده برأيه من بيان الأصول  
 الثلاثة وشرح حقائقها وكشف عضلاتها وتوضيح دقائقها فلنشر في بيان الأصل الرابع أنه هو ميدان الفيل وسيران العقول من غير غمور  
 الفكر ومضار رباب النظر جادين في تحقيق معانيه جادين في تهذيب ما يشبه التوفيق من عزيز العلام مخلصين عما يشبه خرافة الأنام والله أعلم بالصواب  
 باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشروطه وركنه وحكمه ودفعه أما الأول فالقياس هو تقدير الشيء يقال



القياس النحل بالنحل اسي قدومه واجله نظير الاخير وهو يشتمل اسي باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اسي لغة  
 شرعية وشروطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفته معناه ونصا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مفيدا  
 فكان ههنا كالحال الطيور ولا يعتبر الا عند شرط لان توقف الشرط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة  
 النكاح على حضور الشهود وامر ظاهر ولا يقوم الا به كنه لان ركن الشئ نفس ذلك الشئ او بعض ما هو داخل في ماهيته  
 ولم يشترع الا حكمه لان الشئ المأخوذ من هذا السقف والابن الى حد الحكمه يكون مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق هذه  
 الجملة بقي للسائل دلالة الدفع كما استعرفه فلم يكن يبين بيان هذه الجملة انفسه لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقصبة  
 اذا قدرتها بها وقاس الطيب الجريح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين ايضا احدهما  
 الى الآخر بالمساواة استعمل لعمى المساواة ايضا فقول قس النحل بالنحل اسي سوا ما اجتمعا واسم النحل هو نحل سماعي الا ان الشيخ  
 ذكر ضمير ما نظر الى ظاهر اللفظ وصلته القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقول قاس على تبصير  
 سعي الباء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو ابتداء وهو مصدر قاس وقاس يقال قاس قاسين  
 قياسا وقاس قاسين مقايضة وقياسا قوله والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياسا لتقديرهم الفرع  
 بالاصل في الحكم والعلل في الاحكام الشرعية سمو ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه في الحكم والعلل  
 اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديد القياس والمعول عليه في تجديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله  
 اياه مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الا بانه موطن الاثبات لان القياس منظر وليس بمثبت بل ثبت  
 هو انه سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل لم يكن  
 ذلك ما ذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس من الموجودين وبين المحدثين قياسا عديم العقل بسبب اجتنون على عدم  
 العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبد به في جائر عقلا ووقع سمعا عند  
 جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة كلها وانما يخرج سوا النجيات منهم بل يراهم النظام جماعة من معتزلة  
 بغداد وروى التعبد به ممنوع عقلا وقال داود الطائفي وابنه محمد وجميع اصحاب انطاكية والقائمان انه ليس بمنع عقلا لكن  
 الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا وانفق القائلون بورد التعبد به معا على ان الدليل السعي  
 الوارد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسألة بدلا لها وشبهها في الكشف فلا تشغل بذلك  
 قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم نبع آخر كقبول شهادة خمرية وحده كان حكما ثبت بالنص اخصاصه  
 بكرامته لا لانه من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر اهلنا  
 من اهل الفقه والنظر وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البز في تحريم بيعه كنهه متفادلا كان الاصل هو  
 عند جميع لان الاصل ما كان حكمه انفسه كنهه اعنه وجوده الغير وذلك هو التبر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال  
 على الحكم المنصوص عليه من النص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام بخطبة باخطبة مثلا مثل في هذا المثال لان الاصل بالنص عليه  
 غرضه الحكم المنصوص عليه من النص فكان النص في الاصل فثبت طائفته الى ان الاصل هو الحكم في محل النص



عليه لان الأصل ما يتبين عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم والنظر بغيره وبه اختصاصه موجودة في الحكم لاسيما محل لان  
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بدليل عقلي او ضرورة لكان القياس فلم يكن  
النص أصلا للقياس ايضا وبهذا النزاع فقط لاسكان طلاق الأصل على كل واحد منهما لئلا يحكم الفرع على الحكم في المحل المخصوص  
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد أصلا وأصل الأصل لكن الاشبه ان يكون الأصل هو المحل كما هو مذاهب الجمهور لان الأصل  
يطلق على ما يتبين عليه غيره وعلى ما لا يقتصر الى غيره ويستقيم إطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا وانما بالمعنى الثاني  
فلافتقار الحكم ودليلا الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتصر الى الحكم والا لكان دليله لان المطلوب بيان الأصل الذي  
يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه الاكثر كالان في المثال المذكور  
عند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بيمينه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يتبين على الغير وليقتصر اليه دون المحل الا انهم  
لما سمو المحل المشبه بأصله سمو المحل الآخر فرعا واذ ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الأصل بهذا النص الثابت للحكم فالمراد من  
المخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى متفرد به من بين العامة لا يشترك فيه احد الا مخصوص من طبيعة عامة  
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما اخصوا من عموم آية القتال اتحت بهم تشيخوخ والصبيان والراعيين وغيرهم  
بالقياس والبارنة بكمية مع وفي بعض آخر للسببية والمختص به غير مذکور والضمير راجع الى الأصل اى يشترط ان لا يكون المنص  
المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام  
من شهد خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وردده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على  
اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع رعايات العدد لزم منه نفي قبول شهادة  
الفرد فانه ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا بعده النص الثاني غيره وان كان المراد منه محله الحكم كما هو مذاهب الجمهور فالمراد  
من المخصوص التفرد كما قلنا والبارنة بكمية صلبة المخصوص في نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محله الحكم مختصا بالحكم المشترع  
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى منفرد لقبول شهادته وحده لا يشترك  
فيه غيره وعرف بهذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد من  
المخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص الطريق الكرامة لا مطلق المخصوص فانه لا ينبع من القياس البارنة في بعض صلب المخصوص  
والنص الآخر الدليل المخصوص منه غير مذکور يعنى يشترط ان لا يكون محله الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او لقياسا بحكمه  
آخره مخصوصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن المهورات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا  
شهيدين واستشهدوا دوى عدل تنكح بقبوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احقاق غيره به بالقياس  
سواء كان مثله في الفضيلة او قوفا ودونه لتأدية احقاق الغير الى البطلان الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا تقطع شركة الغير  
وبهذا خلاف تعليل الدليل المخصوص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب البطلان شئى بقا صفة العموم والدليل المخصوص على ما كان قبله حتى لو ادعى  
الى البطلان النص بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه ليس بالبطلان للعموم بالقياس الى ان اهل الوجه انما يصح على قول  
جوز تأخير دليل المخصوص عن العام فاما على قول من اشتراط الاتصال فلا يمكن جملة على خصوص العموم لان العام الموجب لاشتراط الاتصال







على التعدي بل من شرط التعدي كلف في افعال الشروع وانما شرط التعدي الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتحقق الا في  
محل قابل له التسوية لا يتحقق في شئ واحد ولم يتعدى الحكم الى فرع بالتعدي لان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق القياسية واما اشتراط ان يكون التعدي  
حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء قال ابن شريح من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يكفي القياس في الاستدلال والقياس  
ولو تدرج في جملة من اهل الحربة قالوا انما رايانا عصير العنب ليس من افعال الشدة المطرية فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذ انزلت الى الاسم والادب  
يفيد غلبة الخمر في غلبة طاعتنا ان العلة لذلك الاسم هي الشدة فمتى رايانا الشدة حاصلة في البنية غلب على طنانه سمي بالخمر وقد علمنا ان الخمر  
فكلما جرت البنية في قوله تحت عبوم قوله على السلام جرت في غير عنبها وادبنا احد بشر القليل والكثير منه فخلق شرابا فكلما سائر الاشربة المسكرة  
العبوم احلته وبسلك الجمهور يقول تعالى علمكم آدم الاسما كلها فانه يدل على انها باسرها توفيقية فيمنع ان يثبت شئ منها بالقياس في بان القياس  
انما يجوز عند تعدي الحكم في الاصل وتعليل الاسما غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من السميات والاسماء ليعلم القياس التبعة قال الغزالي ان العرب ان عرفنا  
بتوقيفها انما وضعنا اسم اخر مثلا للسكك المعقور من العنب خاصة فوضعها لغيره فقولنا ان يكون لغيره يكون ضعفا من جهة وان عرفنا انها  
وضعت لكل ما يجازي العقل فاسم اخر ثابت للتبديع بتوقيفهم لا بالقياس كما انهم عرفوا ان كل صفة في فعل فكذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك حين توفيق  
لا عن قيس ان سكتوا عن الاسم فيقول ان يكون اسم اخر ما يعقور العنب خاصة واسم غيره فلم يحكم عليهم بان يثبتوا انما وضعوا الاسما ليعلم  
بخصوصها بالجملة كما سميوا الفرس او سموا سوادا كميته المخرمة ولا يسمون بغيره بل سكتوا عن ذلك في الاسماء المتكلمين بذلك الاسم واسم وضعوا الاسم  
ولكن ثبت لا الاسود والاحمر بل فرس اسود واهم كما سموه ارجاج الذي تفرقه المساعات قاصرة اخذوا من الفراء ولا يسمون الا كوزا وسموا  
قاصرة وان تفرقه المار فاذ كل ما ليس على قياس التصرف الذي عرفت منهم بالتوقيف لا سببا الى الثبوت ووضعه بالقياس فيثبت بهذا ان التوقيف  
وتوقيفه لا يخل للقياس فيها اصلا وانما اشتراط ان يكون التعدي حكم نص احببه كمن غير تغيير له في الفرع زيادة وصفا وسقوطا فيلزم السواء في  
الاصول الفرع في الحكم لا يتحقق مع التغيير يكون التغيير في الحكم ختم في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل واما في كل ما لا يتغير في الثبات مع تغير  
الاصول كما ذهب اليه الشافعي فثبت قال وجب الظاهر احرمة والدمي من اهل الحربة كما سميوا بغيره بل الكفارة لا يسمون بل الطحاسم والاشواق بان لم يكن الا لعموم  
لا يمنع صوته لهما كالعبد بل لا تكفي لهما في الظاهر واما في كل من اهل الكفارة فهو اهل الحربة فيعتبر بغيره في حق احرمة كما اعتبر الوحي في اهل الحربة في حق  
الطلاق وان لم يعتبر لهما في الكفارة قلنا انما التعليل باطل لان حكم الظاهر ان في حق المسلم حرمه من ملاءمة بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمه في حق الذي في حق  
اليسر بالالكفارة فلو صرح لهما به لثبت حرمه مطلقا فيكون تغيير حكم الاصل في الفرع مطلقا لما قلنا ان ليس بالالكفارة لان القصد بالكفارة التكميل لغيره فليست  
منه العباد حتى يتبادر بالصوم الذي هو في حقه والابدية العباد ولفظي بها ولا يقيم عليه كبروا الكافر ليس بل التكفير والاداء العباد بغيره فليست  
من بل الكفارة الا انه عاجز عن التفرقة بين اهل الكفارة والملك بمنزلة اغير حتى يوافق واصحاب الكاينات كفاية بالمال ايضا كغيره او استغنى بخلافه لا لانه لا يطاق  
والذي من اهل الطلاق لان احرمة الثابتة باليمين مطلقه لا سوتها بالكفارة واما الكفارة التكفيرية في حق من نجا من اهل الكفارة والاشربة الملائمة بالاصل الفرع فلما  
ذكرنا ان القياس هو المحاذاة بين التبيين العلة وحكم فلو لم يكن الفرع اشبه الاصل لا يتحقق القياس يكون اثبات الحكم في الفرع جديدا شرعا لا بالفرع ابتداء فليكن  
لا يصح لتعليل التعدي بالحكم من الناس في القطر الى الخاطي او المكره في الاوطار كما فعل الشافعي حرمه فقال ان الناس لما لم يقصد القطر لم يقصد  
الى الشئ مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان جرد منه القصد في نفس الفعل فلو كان يكون فعل الخاطي فطرا مع انه لم يقصد القطر ولا الفعل كان الى وكذا المكره  
على القطر لان الاكراه اذا كان تغييرا انتقل فعل المكره الى الخاطي على ان انتقل اليه لم يبق لفعل فعل الناس لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق







بالرأي بطل كما اطلنا الفرساي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل التغيير حكم نص في الاصل وهو المنقوس عليه حصل التغيير حكم نص في الاصل كما ينبغي في قوله  
والنص فيه هو معنى قولنا اطلنا في الفرساي في ذاته اطلنا اجماع الى التغيير ويجوز ان يكون معناه ان التغيير حكم نص المعلن في نفسه بالرأي باطل  
كما ان التغيير حكم نص في الاصل على ما بيناه في ظاهر النص وفي ذاته على هذا الوجه اجماع النص في ذلك لان التغيير لما اطل في الفرساي مع  
انه تغيير معارضة النص فلان بطل في الاصل مع تعينه معارضة النص كان ادلى والمعاد من التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص فتح  
دون التغيير كما حصل من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ القاعدة الا لا تغيير حكم نص وذلك مثل ما قال الشافعي رحمه الله  
ان السباع التي لا يؤكل لحمها خمس الفواسق حتى لو قتل الحرم شيئا منها لا يجب عليه شي لان النبي عليه السلام اذا استثنى كسر  
لان من طبعه الا يذبح فكل ما يكون من طبعه الا يذبح كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا تعليل فاسد لاننا لو جعلنا الاستثناء  
باعتبار مع الا يذبح خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان تغيير حكم النص المعلن بالتعليل وكذا لك تجوز اشتراط انحاء  
فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرط اختيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى اهل  
فيجوز فوق ثلثة ايام كما يبار ثلثة من هذا القبيل لان بطل الحكم نص وهو التقدير ثلثة ايام فلم يكن تعدية حكم نص وذكر في بعض  
فتح اصول الفقه ان تعليل حرمة الربو في الاشجار الاربعة بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لا يقتضي عدم الحكم في المبلغ ثم استدلوا  
الى اجواب عن النقوض التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكره صاحب الشافعي رحمه الله من ان التعليل حكم نص في قوله عليه السلام لا يؤكل  
الطعام بالطعام الاسوار لسوار فان اشق نعم القليل والكثير فيوجب حرمة في التعليل الذي لا يكال لما يوجبها في الكثرة الكثرة  
بكال وقد خصص القليل منه بالتعليل حيث علمت حرمة لينة الكيل فانها لما علققت بعقبة الكيل لم يبق نص عنها ولا للقليل لانه ليس بالكل  
فكان هذا التغيير الوجوب بالتعليل لا تعدية حكمه فقال انما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسوار لسوار  
لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولما ثبت اختلاف الاحوال في الكيفية اختلفت التغيير بالنص معاجها  
للتعليل لانه وانما خصصنا القليل لانه الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرفت ان المستثنى من النص في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسوار لسوار  
لاستثناء فانه لا يبيع الا في الخمس من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان في الملة الارباع فيكون مستثنى من قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسوار لسوار  
فلا يثبت بوجود الدابة او المتاع فيها ولو قال الاسرار كما ان المستثنى منها حيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها متاع لم يثبت ذلك لان المستثنى منه  
كل شيء يقصد بالسكنى في الاسكان في الموضع ولو كان فيها انسان او دابة او شيء من المتاع لم يقصد بالسكنى في الموضع فثبت هذا فتشأن في قولنا الاسوار لسوار  
اذا المراد منه حال تساوي الكيل في الموضع المذكور في صدر الكلام وهو عين استثناء الاحوال من الاحوال بطل في الحقيقة وان كان يتبع الطريق المجاز بان جعل الاستثناء  
منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فحل ان الاستثناء لم يقطع عما تناهوا به اللفظ اذ لو كان الاستثناء عن تعليل الا اخطت سوا شعور التنازع نحو ما بل  
عما تغير اللفظ من احوال البيع فثبت عموم صدر الكلام بهذه الالة في الاحوال كما في قولك ما اتاني زيد الا كيا اسي ما اتاني في شيء من احوال الا اكل  
حالة الركوب كما في التبريل والياتون الصلوة الا وهم كسالى اسي لا ياتون في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل لا يذبحوا بؤس النبي لما ان يؤذن لهم  
الماء يتجلون في جميع الاحوال الا حالة الاذن في عموم الاحوال الطعام حال التساوي في التفاضل والمجازفة اذ لا حالة يبيع الطعام بالطعام كونه في الاحوال على  
بيناه في الاستثناء ولما ثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثرة لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد  
التساويين كماله المجازفة عبارة عن عدم المساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما كان آخر الكلام لعل على ان اوله لم يتناول القليل فصارت التغيير







فحيثما كان ذلك درجة اخرى فتقول فاذا دى عين الشاة يصير الفقير قابضا حق من حيث استماله تقوم مطلقا من حيث استماله فتقيد  
 بالتمسك الشاة او لحم لان مطلق المال هو الموقوف وقبض حق السد يحصل بتقيد قبض حق نفسه فانه انما يقبض الشاة بالصير قابضا  
 اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا بالاعتقاد لان المطلق غير المقيد فتعقد الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق  
 السد تعالى مطلقا ليمكن قبضه مقابل نفسه اذ الاصل في كل قبض مختلفين يتبادران قبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف  
 الحق الثاني ليتبادر الاول بقبض صاحب الشاة حتى كره على آخره حنطة وعلية سائمة ودرهم لآخر فطلب الدراهم صاحبها فقال للذي  
 عليه الحنطة او الدراهم التي على يده عندك من حنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا على نفسه واول  
 حق صاحب الحنطة معناها الى الدراهم في ضمن الاداء ليمكن قبضه قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض حق  
 صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بالمال افردها يحتاج الى ابطال القيد واثبتت انه  
 عند اداء الشاة يصير ثوبا حق السد تعالى باليتما من حيث انها تقوم بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت  
 الشاة وغيره بل في ذلك سواء فاذا دى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البهية في القبول في التعليل الحكم شرعي وهو صلاح  
 المحل للمصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع السد تعالى بائنا اليد وهو لغير ما قلنا جواب عما يقال انما حصل التفسير  
 جواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بهذا فائدة تعدية الحكم الى محل النص فيه ولم يوجد هنا قاجاب بان جواز الاستبدال  
 وان ثبت بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لرفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لرفع  
 حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح للمكالا اسكن الفقير داره مدة بقية الزكاة لا يجوز عن الزكاة لان المنفعة لا تصلح بدلا عن  
 العين سنة في الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف او هو رد الكلام انخصر فانه لما زعم ان تباينا وقع لا بطلان حق مستحق  
 للفقير للتعدية حكم شرعي الى موضع النص فيه بين اول ان التفسير ان حصل حصل بتقيد النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا الحكم  
 شرعي فان لهذا النص حكيم وجوب الشاة وصلاحيته الشاة الكفاية حتى الفقير فحق نفع صلاحيته الشاة وبين المعنى الذي  
 به صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لتعدية به الى ما لا نص فيه وبين ان تسليم الزكاة الى الفقير بقا السد تعالى على المحل  
 سنة ابتداء القبض قرينة مطهرة للمودع عن الاقام كما قال الله تعالى لم يعلم ان السد هو فقير التوبة من عباده وياخذها  
 وقال جل ذكره عند من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها تم يصير الفقير بدوام يده عليه لمن امر اذا خزان يهب لفلان عشرة  
 دراهم على انه من فعل يصير الموهب له قابضا للاداء لا انتم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرينة مطهرة صارت من الاداء  
 كما لا يستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني ادم ان السد تعالى كره لكم او سلخ الناس  
 عنه رواية غسالة الناس وعوضكم منها خمس الخمس من القيمة وكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلا كما كان كذلك في الامم  
 الماضية حتى كانت النار تنزل فتحرق القليل من الصدقات ولم يكن يتخفف بها الا انما استل هذه الامة بعد ان ثبتت  
 جنبها بشرط الحاجة كما احدث الميتة بالضرورة ولما لم تحمل للغة اذا لم يكن ما لا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحيته  
 المحل للمصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجب النص والنص الوجب للشاة وجوبه صلاحيته ما صرف الى الفقير  
 بعد ما بطلت في الامم الماضية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما مسد ثبوت هذه الصلاحية



الصلاحية للشاة باعتبارها مال متقوم لان حاجته الفقيرة تندفع باعتبار التقوم الذي ان الله لم يترك حاجته الواجبة سفلما بشر  
 متعاضدا لنصف متعال من الذهب الواجب في عشرين شقالا منه لو لم يكن متقوما لم يندفع به حاجته الفقيرة اصلا فقلنا هذا هو  
 الصلاحية لعلته التقوم وندنا به الى سائر الاموال لا شراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تقييم حكم النص مع  
 بقا حكم النص في المنصوص عليه على قراره وبهنا بهذه التامة فان صلاحية الشاة لا وادحق الفقير لم تبطل بهذا التعليل  
 بل بقيت كما كانت فالصالح ان وجوب الشاة يفيض من كون الشاة حق الله تعالى علينا وصلاحية الشاة للكفاية  
 حق الفقير الاول لا يقيد التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقا الاول على حاله لان الفقير  
 انما يخذ حق الله تعالى من العبد بركة لاحق العبد وحق الله تعالى لما يقبض في الشاة عينا كيف يمكن اخذ غير الشاة من  
 والعبد باعتبار ان صلح الكفاية مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه على جلاله في مطلق  
 المال في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى في بدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولوم يثبت  
 حق الله تعالى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في ملكه فثبت انه لا بد من كلا امرين فذلك  
 ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل حكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق الله تعالى في العبدية حصل باذنه  
 والدار علم ومنها ان الشيخ عين الما في النكاح الثوب الخس لقوله عليه السلام ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل يكونه عزيرا  
 للعين والاشهر هذا الحكم حيث جودتم تطهير الثوب الخس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه ومنها ما قالوا ان المشرع  
 اوجب التكبير لافتح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريم التكبير وقوله عليه السلام  
 لا عرس في الزكوة على الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في النهي  
 عليه حيث جودتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قول الله جل والرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقوع  
 لقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت امرأتى في نهار رمضان اعتكف رقبته احدث وقد غيرتم بالتعليل  
 حكم النص حيث علقتم الكفارة باللفظ واوجبتموها بالاكل والشرب عملا فاشار الشيخ رحمه الله الى الجواب عن هذه النقطة  
 التكاليف بقوله وهو ان الجواب مطلق المال وتعدية الصلاحية لغيره الحكم الشرعي الى غير الشاة فقلنا في مسئلة  
 ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حاله اداء الصلوة والماء والالة  
 صالحة للماء كما ان الواجب في الزكوة دفع الحاجة الفقيرة والشاة الصالحة الا ان يكون استعمال المال واجبا  
 بعينه بدليل ان من لثة الثوب الخس وقطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان  
 استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة احدث ثم كونه الصالحة لازالة حكم شرعي لان الازالة  
 لا تحصل به الا بالحكم بعدم نجس حاله الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا  
 ولبقى الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم نجس في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر  
 شرعي فمضى عدنا هذا الحكم الى سائر المصالح كما نحن وكل ما ينصرف بالعصر فقد بقى حكم النص وهو كون الماد الصالحة للتطهير على  
 ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير عن احدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد



النفس علی ما بینا فی الکشف وکذلک التکبیر لیس بواجب لعیته کما زعم المحقق علی الواجب عمل اللسان عمل شئنا وعلی اللہ تعالیٰ  
والتکبیر شرع لتفصیل عمل اللسان بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فیها افعال تحمل علی  
اعضاء مخصوصة تنجی عن التعظیم كالقيام للقدم والركوع للظهر والجلوس للجنب واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء  
الظاهرة من وجهه وكان المستحق استعماله بالحصول به تعظیم ما هو شئنا وعلی المدحجانه فبین اشرع التکبیر لان يحصل  
التنادیه الاله هو المستحق - فی نفسه کما ان المستحق فی السجود ان یصیر کجبه ساجدة لا ان یصیر الارض مسجوداً بهما وکما  
ان المستحق فی ذکر کلمة الشهادة ادا وعلی اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة الاله بها يحصل الاداء لان یكون الرکن  
ان تعبر هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولما اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسیة والعربیة وغیرها واذ اثبت ان الواجب  
عمل لسان مع التعلیل واثباته غیر التکبیر مقامه لان عمل اللسان لا یتبدل به وانما یتبدل الالة والالة فی تحصیل العمل لا تجب مقصوده بل المقصود  
تحصیل العمل بها الصلاحیة لذلك العمل کالسجدة واثباته ان العمل للکتابه والسکین للتفتیح فلم یکن لها صنعة فی نفسها الا صلاحیة  
للعمل والتعلیل واثباته الاله اخرى مقامها لا یتبدل علیها وانما تبقی صالحة بعد التعلیل کما كانت ویبقی استعمالها واجبا  
اذا انظر الی تحصیل العمل بان لا یجد الاله اخرى وهو کقوله علی المدحیة وسلم ولست یستج ثلثة اعمار فان تعین الحجر لا یدل  
علی عدم جواز اقامته المذمومة بل الحجر آله یجوز ان تعین ویجوز ان یتغیر بینها و بین ما فی معناها ولا یلزم علیہ القراءة  
میش لا یقوم ذکر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمرا قراءة وللقراءة فضیلة لیس لغیرها من الالفاظ وسمی ان یقر  
ومن عند اللہ تعالیٰ ویجوز علی الحاکم والجنب قراءة فلا یجوز اقامته غیرها من الالفاظ مقامها الا یرى ان غیر لقائه  
من النور لما ساء فی الفاتحة فی الفضیلة المذكورة قام مقامها فی اجواز وان نعین الفاتحة بالسجدة لا یلزم علیہ  
الاذان ایضا لان الواجب هو الاعلام بخبر الصلوة والاعلام لا یحصل الا بهذا الذکر المخصوص وکذا الکفارة متعلقة  
بالافطار الذی هو السبب الموجب لالائه هو الجنایة علی الصوم ولما انضیت الیقین کفارة الفطر والجماع الاله صالحة  
لفطر وکما ان الاکل والشرب الاله صالحة للفطر ایضا ففی عدینا هذا حکم الاله الاکل والشرب یتبع الجماع الاله صالحة  
کما كانت من غیر تفسیر بالتعلیل شئنا من احکام النصوص قوله وبهذا تبیین ان اللام فی قوله تعالیٰ انما الصدقات  
للفقراء والمساکین لام العاقبة اے یصیر بعاقبة اولائه اوجب الصرف الیهم بعد ما صار صدقة وذلک بعد الاداء  
اے اللہ تعالیٰ فصار وعلی هذا تحقیق مصادر باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم یجثم للزکوة بمنزلة  
الکعبة للصلوة کما قیلت للصلوة وکل جزء منها قبل ما كانت الزکوة عاقبتھا للفقیر قبل الاداء عند الشائفة رحمہ اللہ  
حمل اللام فی قوله انما الصدقات للفقراء علی لام التملیک فقال وجب اشرع الزکوة للاصناف المذكورة فی هذه  
الایة واذنا فیما الیهم باللام الموضوع للتملیک فتدل علی استحقاقهم بالشركة بقضیة اللام کمن اوصی بثلث مال لثلاث  
اولاده وللفقراء والمساکین کان الثلث یمیز علی الشركة بقضیة اللام فثبت ان حکم النص حمل الصدقات مشترکة من  
الاصناف المذكورة حتی وجب صرفها الیهم ولم یجوز الاقتدار علی صف واحد وقد ابطالتم تجویز الصرف اے صنف واحد  
والے فقیر واحد حق الباقین بالتعلیل وبخلاف موجب النص لا تعدیه حکم فاشارة الشیخ الی اجواب بقوله وبهذا تبیین



ثمين اسي به ذكرنا ان المودعي ائتمن الله تعالى على اخلوس في ائتمن الله تعالى ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام مده عليه ثمن  
الدليل عليه ان اللام في هذه الآية لام العاقبة كما في قوله تعالى فانفقته ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ومنه قول  
الشاعر فليمت تندا الوالدات كخالها كما الخراب الدونى للسنا كن اسي يصير الواجب او ما هو حق الله تعالى على اخلوس بعاقبة للفقير  
وان لم يكن لهم فيه حق في الابتداء كما ان النقاط ال فرعون لموسى صار بعاقبة للعداوة والحزن لما دى اليها وان لم يكن  
في الابتداء لذلك الفرض وكما ان التذاد والبناء صار بعاقبة للموت والحزن والخراب وان لم يكونا في الابتداء لعدو لعدو  
وذكر في المطلب ان اللام لقصر خبر الصدقات على الاصناف المذكورة الممدودة وانما محققه بها لا يتجاوزها الى غير بالاستحسان  
جميعا كما يقال فما اخلافة لقرئش يرا لا تتعداهم ولا تكون لتغير وتكمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو  
مذهب عمر و علي وابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبيرة والفتاك و ابى العاليت و ابراهيم النخعي و يمين بن مهران  
وغيرهم من الصحابة والتابعين فانهم جميعا في قوله لا اذ اوجب الله اليهم بعد ما صار صدقة دليل اخر على ان اللام للعاقبة معطوف  
على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب لما كان خالصا حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد  
ما صار صدقة حيث قيل فما الصدقة للفقراء ولا قبل ان المال التي وجب احادها للفقراء وذلك اسي صدقة المال صدقة انما  
يكون بعد الاداء الى الله وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل تسليم ليس بعد قبل له صلاحية ان  
يصير صدقة بالقبض ولما للفقير بعد قبض وصيرورته صدقة لانه لما كان في الحال فيكون اللام للعاقبة اسي يصير الواجب بعاقبة  
صدقة ولما للفقير يستعمل ان يكون منها انا ان ملنا ان اللام للتيك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير لان  
النص والله تعالى اوجب الملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فلا يكون في  
الاية دليل على ان الواجب قبل قبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين انا بطلنا بالصرف الى صنف واحد  
حق النبايين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل تسليم نصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص  
حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادة كان ذكرهم لبيان المصروف  
الذي هو المال بقبضهم الله تعالى خالصا اسي لسبيل في هذا الحق الواجب الله تعالى صرف الى هولاء باعتبار الحاجة فانهم يحتاجون  
وفقرهم صاروا مصارف لهذا المال الذي صار من الاول لاجل الاسم فان الغارم وابن السبيل والغارم في سبيل الله  
تعالى ولو لم يكونوا فقراء ولا ليل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف الاسم لجاز التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في الموارث  
وكذا الواجب في شخص واحد اسما مختلفا وبان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الاسما واحدا ولو كان لا يستحق  
بالاسم لا يستحق بكل اسم سما مختلفا كما في الارث اذا اجمع سببان في شخص واحد بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان  
وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا السبب في الاصل فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة  
لتدل على ان الفقير يستحق بحاجة شتى شاركة غيره لما احتاج وان لم يكن سبب الفقير فعلم انهم مصارف ببلد الحاجة نصاروا جنسا و  
كان قيل انما الصدقة للثمانية باني سبب احتاج انهم تعلق الحكم بادن في ما يطلق عليه اسم محبس على امر ياله وهم يحلهم للزكاة مثل الكعبة للصلاة يعني  
لما ثبت ان النص لا يدل على استحقاق الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لغير الواجب اليهم كانوا بمنزلة الكعبة للصلاة فانما ليست



بستحقاق الصلوة ولكنها صالحة المصروف المتوجه اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبله وكل جزئها قبله كان جميع الاوصاف المذكورة مصرفا وكل واحد منهم مصرفا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصروف الزكوة والتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون المصروف اليهم بعد التعليل صرفت اليهم ام لا كاللجنة قبله وصالح المصروف الصلوة اليها اذ واستقبلها فعل العباد لا ويشين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصروف الزكوة وقد ثبتوا كذا لك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصروف الا ما امتنع من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مصروف بعلة اخرى وهي احاطة كلمة الله تعالى واعزاز دينه بالاحسان لا الحاجة المصروف اليه الى التوق وكان ذلك بابا على حدة كباب العامل اليوم يعطى لغيره على الحاجة بل جزاء على حدة في العمل للفقر في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما بركته اي ركن القياس فما جعل اى الشئ الله جعل علما الى اخره لكن الشئ جانبا الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشئ مالا وجوده لكون الشئ الماه كالتقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الماه بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان ذلك لعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتعليل اسرار على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشئ في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذنب مشائخنا العراقيين والقاضى الامام ابى زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذنب مشائخنا يسمونه من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا كما اشتمل عليه النص يعنى ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذى جعل ندما على حكم النص من الاوصاف التى اشتمل عليها النص لا بصيغة كاشتال نص الربا على الكيل والجنس او بصيغة كاشتال نص النهى عن بيع الابقى على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كما كان مستطاس النص لا بد من ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجده فيه الضمير في له ومكة راجع الى النص وفي بوجده راجع الى ما هو الباطن البسيطة وفي فيه للفرع يعنى وجعل الفرع مماثل للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرم بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو حار من العلة القاهرة وذكر بعض المحققين ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى لا يتصور بدون الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المحدث بنظير اشره في جنس تفسير لما جعل علما واعلم ان القياسيين اتفقوا على ان كل اوصاف النص بحيلتها لا يجوز ان يكون علة لاشياء كثيرة من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا يدخل الوصف المذكور المذكور في قوله عليه السلام للجامع في بخار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والسندى فيه سواء ولا المعنى الحرة ولا الوقاع الا بل فان الكفارة تجب على العبد والزنا ويوطى الامة وكذا الحكم في سائر الجوارث فانها يشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا يدخل اشل في الاوصاف في الحكم فيثبت ان التعليل بجميع الاوصاف مستقيم لان التعليل لا يتعدى لاجم جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد والتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا يركب ان الحظية تشتمل على انحاء مكيلة مطعومة مقتاتة جسم شتى ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة الحكم الملوب اخيه بل العلة بعض هذه الاوصاف والتفقوا ايضا على انه لا يجوز للتعليل ان يحلل باى وصف شاء من غيره دليل لان ادعاد وصف من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يسمع من غير دليل واذ لم يكن بد من اقامة الدليل



وهو ان الحكم فلا يبيح من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل فالنقض يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق الصحيح  
 لقوله تعالى قل لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير او قوله عليه السلام كنت منكم من ادعوا لحوم الاضاحي لا اجل الرأفة على القافلة او بطريق التنبية  
 والاشارة مثل قوله عليه السلام اريت لو تمضت بماء ان ينقض الرطب اذ جفت ثمرة طيبة وماء طهور من يدل دينة فاقبلوه  
 وكقول الرازي سمي رسول الله عليه السلام فسيذكرني ما عز فرجه وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلاف في  
 يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطراذ وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة تصح دليلا عليها  
 ظهور الدلائل التي جعلت التباس جهة يقتضي جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن بطرادل على عدم اعتبار الشرح اياه  
 لان كل من الحكم العلة اماره النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرح ولان على الشرح امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلو  
 يشترط فيها ان تكون محمولة المعامل الشرطي الوصف الذي كان هو ملته ان تميز من سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والا طراف  
 يصلح لذلك لان الدوران بها حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلة حصل العلم او الظن عادة يكون المدار وهو الوصف  
 علة للدار وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعواه به ولم يغضب وتكر ذلك مراد علم ان دعاه بذلك اسم هو سبب الغضب  
 وقال فاستتم لا يصير الوصف جهة مجرد الاطراذ لان الاطراذ كما يوجد بين الحكم والعلة يومه بينه وبين الشرح لم يكن بد من معنى يعقل وهو قبول  
 جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضوا عنه منهم وذلك لمعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدا او اتفاق مؤلا على ان  
 المراد بصالح الوصف ملائمة اى موافقة وسناسة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفقرة باسلام  
 احدى الزوجين الى اياه الاخرى باسلام لانه بناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عام للحقوقي لا  
 قاطعا لما ذكره المحقق يصلح سببا للعدو به والباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اى حصل الملائمة  
 في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل ملته على موافقة العلة لنقله عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضوا عنه فانهم  
 كانوا يعلمون بانه صاف ملائمة مناسبة للاحكام غير ناعمة عنها فما كان موافقا لما يصلح ان يكون ملته وما لا فلا قال الخراساني  
 رحمه الله المراد بالملائمة ما هو منهاج المصلح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تحل العقل الذي هو مدار التكليف  
 وهو مناسب لكقولنا حرمت لانها تقف بالزبد وتحفظ في الدين فان ذلك لا يناسب واختلغوا في تفسير العدالة فعدالة الوصف  
 تثبت بالتأثير وهو ان يكون اى ينس ذلك الوصف بتأثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر رضوا او اجام كما ذكره في الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب  
 الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه خيالا اى موثقا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول  
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامة من المناقضة والمعارضه وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان  
 لم يرد اصل مناقضه ولا معارضه انما يتسكو في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحسن لعلم بالحسن لا يوجب العقل  
 ايضا لان ثبوت الوصف ملته بالشرح لا بالعقل اذ العقل لا يتهدى اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعبرة  
 عند قطع الادلة كالتحريم في باب القبالة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لو ابصرت بن سجد  
 ضع يدك بين يدي عبيدك فاستقرت عليك فما حك في صدرك فدعه وان افتاك الناس به فثبت ان العدالة يحصل  
 بالاخالة والعرض بعد ذلك لا يمتد الى الوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جائز له العمل بمشاهدته والعرض



على المذكورين بعد ذلك لعدم تنوع احتمالاتها هنا ومن شرط العرض على الأصول لقبول عدالة الوصف قلل ان الوصف بعد صلاته  
 الحكمي يمكن ان يكون مستقضا كالشاهد يمكن ان يكون محروفا فلم يكن يندرس العرض على الأصول كما لا بد من عرض الشاهد على المذكورين بعد ذلك  
 سلم كمن النقوض والمعارضات تثبت عدالة ذلك لان الأصول شهداء مدعى على احكامه كما لو كان الرسول في حال  
 حيوة فيكون العرض على الأصول واستثناء الأصول من ردة بمنزلة العرض على الرسول في حيوة وسكوتة عن الرد  
 ووجه قول العامة ان ما يتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس لايضا من جهة وتبرجج احتمال الصواب على احتمال  
 الخطأ أو الغلط وما لا يوقف عليه من طريق حسن فطريق معرفة الاستدلال بآثاره الذي ظهر في موضع من المواضع الارسية  
 اما تعرضنا صدق الشاهد باحترازه من محظورات دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه من ارتكاب بياتر محظورات دينه يستدل به على منعه  
 عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثاره كمالا فيمنعه كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة  
 مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض باهره ومن آياته ان خلقكم من طين اب ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره تثبت  
 ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثار واثار الوصف ان لم يكن محسوسا فهو قول بغير حجة بالبیان بان بين ظهور الاثر  
 في محل جمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب التصريح لمعرفة جمعية الوصف كما يجب الصبر الى الاثر المحسوس لمعرفة  
 المؤثر قوله تعالى في الثيت الصغيرة انما تخرج كرا لا تها صغيرة ولا تها الا تخرج في النساء بدت من رندا اذ ان عليها مشورتها مرتبة على الصغر فنادى عن  
 الشافعي رة على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنته البكر البكارة كرا بالوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعنده ليس له ذلك  
 لقوات وصف الصغير وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة لذات البكارة كالثيب الكبيرة وعنده ناله ذلك لوجود وصف  
 الصغير وهو معنى قوله لا تها صغيرة فاثبتت البكر اى الثيب الصغيرة البكر الصغيرة فالتعليل بوصف الصغير تعليل بوصف  
 ملائم لان الصغر مشور في اثبات ولاية المناكح لان ولاية الاكح لم تشرع الا على وجه النظر لولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة  
 منف مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقا للعجز عنها والله في مورت العجز فكان التعليل لاثبات الولاية  
 بالصغير تعليل بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بعلقه الطوائف لولا ان عليه السلام الهرة ليست نجسة فانما هي من الطوائف  
 والطوائف عليكم فان الطوائف موجب للضرورة وهي تعذبا لا احتراز ومن الواجب ان عليها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط  
 الخطر بالنصوص مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في محنته الا اما اضطر رحم اليه فثبت ان هذا التعليل  
 موافق لتعليل صاحب الشرع والمناكح جميع منكم اسم المكان او الزمان من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح اى في  
 مكان النكاح او جمع منكم بمعنى المصدر من النكاح وحجى المصدر على وزن المفعول قياسا في الزيد وعن المبدأ ان  
 المناكح جمع شكوة والقياس بناكح خذفت الياء تخفيفا اى الصغر مشور في اثبات ولاية النكاح المنكوحات تاثير الطوائف  
 اى مثل تاثيره في الحكم المعلن به وهو سقوط النجاسة قوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد  
 قبل ثبوت الاهلية لانه اى الوصف امر شرعي فيعرف صلاحه من جانب التشرع واذا ثبت ذلك اذا كان موافقا للعاد  
 المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واثبتت الملازمة بالعمل به  
 ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما ايضا ان يكون ملة ويجوز العمل به ولكن لا يجب



العمل به عندنا ما لم يكن موثراً وعند أصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محملاً فاذا ظهر أثره وإثباته فحينئذ يجب العمل به فالإمامية شرط لجواز العمل  
 بالعمل والتأثير والإثبات شرط لوجوب العمل بمخالط ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلية قبل ظهور التأثير أنه لو عمل بها عامل نقد العمل ولم يفتح حكم  
 الوقفي القاضي مشهور وغير ظاهر العدالة لأنه أي الوصف محتمل المرد مع قيام الإمامية أي محتمل الرد من الشارع بأن لم يعتبر وعلية كالأكل تأسياساً  
 حلة لا لخطار إذ الشئ لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل حلة لأن الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشارع إياه حلة فلم يكن بمن دليل يعرف به حمة  
 واعتباره في الشارع بعد ظهور ملامته وذلك لأن يظهر أثره في مواضع من المواضع على ما بيننا فحينئذ يجب العمل به كالأثر الصغرى ولاية المال  
 العجز لما كان ملازماً للصغر لقصور عقله أقيم من هو كامل الرأي وإقرار الشفقة مقامه في التصرف في ماله بالأجل فكذلك يقوم مقامه في التصرف  
 في نفسه أيضاً للجزع فثبت أن التعليل بالصغرى ولاية الأكل تعلق لوصف موثراً وهو أي تعرف محمة الوصف بظهور الأثر فظهر تعرف صدق  
 الشاهد بظهور أثره في منعه أي منع الشاهد وهو إضافة المصدر إلى المفعول والمانع الدين ويحتمل أن يكون إضافة المصدر إلى الفاعل  
 منع الدين إياه عن تعاطي أي مباشرة مخطورة دينه فالموثراً هو الدين والاستدلال بالأثر من سائر مخطورات استدلال بظهور أثره على  
 ثبوت أثره وهو الصدق في الشهادة كما أن الوصف هو الموثراً والاستدلال بظهور أثره في وضع استدلال بظهور أثره على ثبوت أثره  
 وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صار ثبوت العلة عندنا مائة بأثر ما قبلنا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا تولى أثره وقد  
 القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره دفع مناداة لأن العبرة بالقوة لا بالثبوت وهو دون المظهر والاستحسان في اللغة استفعال  
 من الحسن وهو صدق الشئ واعتقاد حسننا نقول أحسنه كذا أي متقدمة حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العمل من موجب قياس إلى قياس  
 أقوى منه وليس بجامع إذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالأثر والأجماع والضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه وليس  
 تنقيحاً لأنه يشير إلى أنه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ أبي الحسن الكرخي رح وهو أن يعمل الإنسان من أن يحكم في المسئلة بمثل ما حكم  
 في نظائرها إلى خلافه دليل أقوى تقتضي العدول عن الأول واعتراض عليه بأنه يلزم أن يكون معنى ما قال أبو حنيفة رح في بعض المواضع  
 تركت الأحسان بالقياس أي تركت الدليل الأقوى بالضعف وأنه غير جائز وأجيب عنه بأن المترك سمي استحساناً لأنه أقوى من  
 القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك لمجموع أقوى من الاستحسان فترك العمل به أخذ بالقياس وقال بعض أصحابنا  
 الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما أشير إليه في الكتاب وإنما يسمى به لأنه في الأكثر لا غلب يكون أقوى من القياس الظاهر فيكون الأثر  
 مستحسناً ولما صار اسم النوع من القياس بقي الاسم وإن كان من جهة القياس الظاهر فاذا قال أبو حنيفة رح تركت الاستحسان الله  
 القياس أراد به ترك البعينة على أن فيه علة سوى علة الأصل أو حتى آخر يوجب ذلك خلاف هذا الأصل وإن الأحسن أن يذهب إلى يمكن لما  
 يترجح عندي لأنضم معنى آخر إلى القياس الظاهر يوجب العمل به أخذت به وذكره الأئمة أبو اليسر رح أن الاستحسان إذا كان أكثر تأثيراً كان  
 استحساناً تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس وأعلم أن بعض المتأخرين في المسلمين طعن على أبي حنيفة وأصحابه رحمه الله تعالى في  
 تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالرأي وقال إن حجج الشريعة الكتاب والسنة والأجماع والقياس والاستحسان  
 قسم خامس لم يعبر فيه أحد من جملة الشريعة سوى أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه أنه من دلائل الشريعة ولم يرق عليه  
 دليل بل هو قول بالتشبيح بترك القياس به تركاً للوجه الشرعي باليسر بجهة لا تباع هو أي شهوة نفس فكان باطلاً ثم قال  
 أن القياس الذي تركوا بالاستحسان أن كان حجة شرعية فالجهة الشرعية حق فماذا بعد الحق إلا الضلال أن كان



لا تابع يوصى اني شوق نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجواب الشرعية حق فما اذ البطلان  
 الحق الا الضلال وان كان باطلا قابلا لطلب واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانتم قد ذكرنا في بعض مواضع اننا اخذنا القياس  
 وتترك الاستحسان به فكيف يجوز ان الاخذ بالبطلان والعمل به فذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة النوع وكثرة الشهور وكل ذلك  
 طعن في غير وقتين من غير قوف على الماد فاما بوجوبه ما قبل قد اوضحنا في بياننا من ان يقول في الدين بالتشبه او بعمل  
 بما استحسنته من غير دليل تام عليه شرعا فالشيخ يرجع اشارة الى دفع مدعته بقوله قد سألنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الذي  
 انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى حلي وخفي والاستحسان الذي هو وقع التنازع فيه هو القياس الحلي لا انه قسم  
 اخر غير القياس انما هو بالمشي ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة يرجح احدهما بليل ان امكن ويشترك العمل  
 بالآخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه او لم اهل اجتهد وبين الدليل لعارض له وشارة  
 الى انه هو المعمول به في الاغلب ليه حجة على الاخر واعلم ايضا ان كل واحد من القياس والاستحسان المعنوي في مقابلة الاخر على وجه  
 فاحد وجهي القياس باضعف اثره ووضعه بالنسبة الى مقابله من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما ظهر ضعفه وضعف اثره بالنسبة  
 الى مقابله في الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فانه يرفع به قسما ظاهريا وقوسا به وجه القياس واحد  
 نوعي الاستحسان ما قوبل اثره بالنسبة الى مقابله من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي  
 بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم لاحظنا لما صارت عليه باثرا عندنا خلافا لابل الطرد وغيره ثم قد مرنا النوع الاول من الاستحسان  
 لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد مرنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره الباطن  
 على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساووه لما ذكرنا ان المعبرة لقوة الاثر ونجاسة دون الظهور فان الدنيا  
 ظاهرة والعقل بالظن وقدر ترجح الباطن بقوة اثره وهو الدور لم والحل والصدوق على الظاهر بضعف اثره وهو الضعف والكدر وكذا  
 العقل رجع وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثره اذ ركه ونضعف اثره اذ ركاك البصر بالنسبة اليه فان قيل فبالاثر  
 للبحر لاجل منبهة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغي ان لا  
 الترتيب في الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التأثير فيها قلنا في ضرورة الشهادة حجة بالولاية الشاغبة بالحسنة والاسلام لا  
 بالعدالة بل العدالة شرعية بانه حجة جانب الدين فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترتيب بقوة العدالة مع مساواة الكل في القوة  
 فاما في ضرورة الوصف حجة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثره على غيره والاسلام ان القوة او الزيادة في العدالة مستصورة  
 لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن خطيئات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا جئنا بالكل كان عدلا ومن تركب  
 واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر للبشر الحائلي فتصوره فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض بكونه اقيل قوله بيان  
 الشاكلة الى اخره ولمسر استأنف كل قسم من القياس بما يقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يدس تقديم احد على  
 الاخر عند تقابلهما الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس ونكسه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وعين مثاله  
 بقوله بيان الثاني ابي بيان القسم الثاني وجه تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان  
 فمن تلاية السجدة في صلوة انه يركع بها قياسي الى اخره اذ اشرية السجدة خارج الصلوة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج







أي بسبب قوة اثره الباطن الذي يتجلى من سائر الاستحسان بيانه أي بيانه الآثار الباطن للقياس ان السجود عند السكادة  
لم يشترع فيه مقصود أي لم تجب قرينة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولم يستلزم  
الانذار بالانذار كما لا يلزم الطهارة به وإنما المقصود مجرد ما يصلح تواتر المعنى يحصل به مخالفة المشركين الذين استغنوا عن السجود  
عند تعالى استكبارا والاقتداء بالمقرنين الذين تبادروا الى السجود تقريرا واقتدارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع  
السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شئ يتفوق طوله من  
اليمن والشمال سجدا لله ثم تراءى انهم يسجدون لله من في السموات ومن في الارض ومن يسجدون في السموات والارض  
لوجه واحد كما لو يسجدون في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع وانحسار  
والانقياد وكذا عدم اقتضائه بالركوع كما في السجود والصلوة وشريعة التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود  
منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادة وبالاجماع ولهذا اثره  
في غير الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يجعل هذا العمل في يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في  
الصلوة لم يحصل معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقتت لغير الصلوة  
وكما السعي الى الجملة يقطع بالسعي لعبادة المريض بخلاف سجد الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا يحسنه لان  
كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا او قول عليه السلام  
من جهتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا يأتى في نفسه والركوع في غير  
أي بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا ينوب من سجود السكادة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة  
والشروط فيما يأتى به السجود ان يكون عبادة فخصر الآثار الخفية للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع ان  
الظاهر هو اعتبار رفض التشبيه والعمل بالمجاز مع اسكان العمل بالحقيقة اولى من الآثار الظاهرة للاستحسان وهو العمل  
بالحقيقة مع الفساد الخفية وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله أي القياس الذي يرجح على الاستحسان لقوة اثره  
الباطن قسم من وجوده أي قل فانه لم يوجد الا في شئ مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الركن الواحد رطلان كل واحد  
منها يقول رطلان بالالف وتضمنه ويقوم البنية في الاستحسان فيقضى بانه مرسوم عند ما يجعل كأنها ارتفعتا معا لهما  
التاريخ كما في الغرق والهدى كما لو ادعى الشراء في القياس تبطل البينات لتعدد القضاة بالكل لكل واحد  
منها للاستحالة وتعدد القضاة لو احده بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بقصده لتأدية الى الشيوع المانع من صحة الركن  
فحينئذ التنازع واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على ما ثبت في حقه فيكون وسيلة  
الى مثل الالف في الاستيفاء وبهذا القضاء ثبت عقد واحد وجبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيكون  
قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الركن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد بتعدد  
في المحل بخلاف دعوى الشراء وانما لم يجعل ذلك كأنها اشترى معا اذا وجب كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع شئهما  
جميعا بعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس تحالفان



فانه وفي الاستحسان القول بقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في وزمانه لا يكون اختلافاً في  
 اصله بل في وصفه من حيث الطول والبسعة وذلك لا يوجب التخالف كالاختلاف في ذرعان الثوب لمبيع بعينه وجه القياس  
 انها اختلاف في المستحق بعد المسلم وذلك يوجب التخالف ثم اثر القياس مسته ولكنه قوسى من حيث ان عقد المسلم انما يتعقد بالاداء  
 المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بانه سيج خسر في سيج غير الموصوف بانه اراج في ست وهذا يقين ان  
 الاختلاف هنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرأ آية السجدة  
 في ركعة فسجد لها ثم أعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد بن وفي القياس لا يلزمه فهو  
 قول ابي يوسف راج الاخر ومنها ان الرهن بهر المثل رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد بن وفي القياس لا يكون هنا  
 بها وهو قول ابي يوسف راج ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد بن وفي القياس ليس بضامن  
 وهو قول ابي يوسف راج فابو يوسف راج في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فاما الاول فيقولون  
 الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثرون ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الخمر فتولى بعضهم اخذ المال  
 قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر بن لان السرقة تتم بالاختراع  
 ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل معنى للمعاونة كما في السرقة الكبرى  
 فيجب قطع الكل وكما قالوفين جلف اليلبس بذ الثوب وهو لا يسه فتنزع من ساعته لا يثبت استحسانا وفي القياس  
 يثبت لوجود اللبس بعد اليمين وجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر والتحقق البر لا باشتداد زمان النزع عن اليمين  
 ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سور سباع الطبرانة طاهر مكره استحسانا وفي القياس يحس اعتبارا بسور سباع البهائم وجه  
 الاستحسان ان السبع ليس بجنس العين بدليل جواز الانتفاع شرعاً من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة للكرامة  
 مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعنة بولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب  
 بلعابه فينجس سورة ضرورة محالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالتقار وهو طاهر بذاته لانه عظم جوف فلا يكاد  
 الماء يلاقه نجاسة فيبقى طاهراً الا اثبات صفة الكرامة لعدم تخايسها من الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المحلاة ففي جنس هذه  
 المسائل راج علماً وناجماً الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي صنعت اثره فثبت ان الاعتبار لقوة  
 الاثر عند عدم الظهور او الخفا قوله ثم المستحسن بالقياس الحق اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا  
 بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو هو ان يرد المنع بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص ويترك القياس بمثل  
 المسلم فان القياس يابي جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا يتعقد في  
 غير محله الا انما تركنا القياس بالاثر الموجب للتخص وهو قول الراوى ورفض في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم  
 منك فليسلم في كيل معلوم الحديث واقنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان  
 بالاجماع وهو ان يعتقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستطلاع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انسانا ليحرز له  
 خفا مثلاً بكذا وبين صفة مقداره ولا يذكر له اجلاً ويسلم اليه الدراهم ولا يسلم فانه يجوز القياس يقتضيه عدم جوازه لا بنوعه



يترجى معدوم الحال حقيقة وهو معدوم وصدا في الذمة ولا يجوز بيع شيء إلا بعد تعيينه حقيقة أو شبهة في الذمة كالسليم فإما مع المعدوم  
 كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالإجماع الثابت بمعامل الأمانة من غير تكليف لأن جهة الخطأ في القياس بالإجماع تعيين  
 في هذه الصورة كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك ولا يقال بالإجماع وقع معارضا للنص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام  
 لا تبع ما ليس عندك لئلا تقول قد صار النص مخصوصا في حق هذه الحكم بالإجماع فيقي القياس الثاني للجهاد معارضا للإجماع  
 منقطع اعتبارا لمعارضة الإجماع واستحسان بالضرورة وهو أن يترك القياس النظام لضرورة وقعت إليه مثل الظاهر  
 الحياض والأيار والأواني فإن القياس بالبيطارة هذه الأشياء بعد تبينها لانه لا يمكن صياها على الحوض والبيطارة وكذا الماء  
 الذي داخل في الحوض والذي ينبع من البئر يتجسس بلا قاة الخمس والد لو يتجسس أيضا بلا قاة الماء ولا يزال يعود ويختبئ  
 وكذا الأناة إذا لم يكن في أسفلها ثقب يخرج الماء منه إذا جرى أعلاه لأن الماء الخمس يجمع في أسفلها فلا يحكم ببطارة الأناة  
 استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاشرف في سقوط الخطاب واستحسان  
 بالقياس الخفي لمبدأين فالشيخ رحمه الله أشار إلى امتساعه ورفق بين القسم الأخير وبين سائر الأقسام فقال المستحسن أي الاستحسان  
 بالقياس الخفي يصح تعدية إلى محل آخر لانه وإن اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وعلم القياس الشرعي  
 التعدية على ما ستعرف بخلاف الأقسام الأخرى فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين شيئا لما ذكر  
 فقال لا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما اتفقا على البيع  
 اتفقا على أن البيع ملك للمشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري  
 ينكره فكان القياس بالنظر إلى سائر الخصومات أن يسلم البيع إلى المشتري بما اقربته ويخلفه البائع على الباقي وفي الاستحسان  
 يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لأن المشتري يدعي عليه وجوب تسليم البيع باحضار أقل الثمن الذي يقره والبائع  
 ينكر تسليم البيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند  
 وصول الثمن إليه وهذا هو وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى إلى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع اختلاف بين  
 وشما في مقدار الثمن قبل القبض تجري التحالف بينهما لأن الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع  
 يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالب بتسليم البيع فيمكن تعدية التحالف إليهما وتعدى إلى الإجارة أيضا  
 حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الإجارة قبل أن يأخذ القصار في العمل يتحالفان لأن التحالف مشروع لدفع  
 الضرر عن كل واحد منهما بطريق الضم ليعود إليه رأس المال وعقد الإجارة يحتمل الفسخ قبل إقامة العمل كالمبيع ويمكن أن يجعل كل واحد  
 منهما مدعيا وينكر على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض أي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فلا يجب  
 أي لم يجب بر اليمين على البائع إلا بالاثبات لأن المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع إذا البيع سلم إليه فكان ثبوت التحالف لا أثر  
 على خلاف القياس عند أبي حنيفة يرجع وأبي يوسف فيقتصر على مورد النص لا يتعدى إلى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث  
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة متقبوضة قاتمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لأن التحالف  
 بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالأثر وهو قوله عليه السلام إذا اختلف المتبايعان في السلعة فائمه بعتها تحالفا وتزاد



لنقط الترتيبية الى جريان التحالف بعد القبض في السر والانتفاء بعد القبض في العلن فذلك يتقدم الى غير المنصوص عليه وعند مجرى التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يفرض اليه عند ما يعتبر ان كل واحد منهما يدعي عقد ابتكره الاخر او البيع بالحق في البيع بالغير الا يرى ان شامرين البيع او الاختلاف في مقدار الثمن لا يقبل الشهود والدليل عليه انه لو انظر كل واحد منهما باقاسم البينة وجب قبول بينة فرفقا من كل واحد منهما يدعي عقد ابتكره الاخر فيجب كل واحد منهما على دعوى صاحبه في البينة حتى قبل القبض فبينة كسبت التحالف في البيع ويتقدم الى الوارثين والاجارة والجواب انما بالنسبة الى كل واحد منهما يدعي عقد ابتكره الاخر لان الاختلاف في الثمن لا يترى ان الوكيل بالبيع بالحق يملك البيع بالغير وان البيع بالحق قد يصير بالغير بالزيادة في الثمن وقد يصير بخساسة بالخط عنه وكذا لو كان المشتري جارية محل المشتري عليها ولو كان الاختلاف في الثمن بوجوب اختلاف العقد باصل له ولها كما اذا ادعى احد ما البيع والاخر البينة وانما كانت الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعي يكذب احدهما و قبول بينة المشتري عند الانفراد باعتبار انه يدعي صورة لا معنى وذلك كان لقبول بينة ولكن لا يتوجب به البين على خصمه كالمدعى اذا ادعى روالا ودية لا يجوز به البين على خصمه وان كانت بينة تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة الى اخره اعلم ان تخصيص العلة بالاستنباط وموافقت الحكم من الوصف المدعى عليه في بعض الصور لما منع جازمه عند القاضي الا انما الى ربه والشيخ ابي الحسن الكشي وابي بكر الرازي في اكثر العراقيين وهو مذهب مالك احمد بن حنبل وعامة المعتزلة ومنبشاش ديار فاقديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو المذهب في المشافعي مع وكنت المصنف اخرج من جوده بان العلة الشرعية اماراة على الحكم وليست بوجبة بنفسها وانما صارت اماراة يجعل باصل فجاز ان يجعل اماراة الحكم في محل ولم يجعل اماراة في محل كما جاز ان يجعل اماراة في وقت ووقت ويختلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها اماراة لان الاماراة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالعلم الرطب في الشارة اماراة للبطر وقد تختلف المطر عنه في بعض الاحاين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة ونسك من الى جوازها من وجود العلة مع تخلف حكمها منفسد وتفسده وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا اوجد متحررا من الحكم لا يخلو ان يكون استثناء حكم لما منع او لا لما منع والثاني ظاهر الفساد اذا تخلف بلا مانع ساقضة باغلات وكذا الاول لان علة الشرح امارات وادلة على احكام الشارح فكان بمنزلة مالو نص الشارح في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم ايما وجد فاذا اخل الدليل من الاول كان ساقضة وباقى الكلام المذكور في الكشف ثم اجاز من شيا تخلف مع تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لما منع والاستحسان بهذا الصفة فلان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد استغنى في صورة الاستحسان لما منع مع وجود العلة فثبت انهم قالوا بالتخصيص فرد الشيخ ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص العلة يعني انه ليس بدليل تخصص القياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس في مقابلة اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي وارجح منه فكان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا يمنع مع قيام علة فلم يكن من باب التخصيص في شئ وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة اسي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم



العلة تقول في سائر العلة الوثيرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع بمعنى نفيها للعدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع  
 وبيان ذلك في بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في العاصم اذا صلب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر للصوم ان صورته  
 خلا فالزفر في ركن الصوم وهو الاساس قد قامت يوصل المفطر الى جوفه وبذلك تعليل بوصف موثر ولزم عليه الناسي  
 فانه لا يفسد مع قوات الركن حقيقة فمن اجازة خصوص العلة اي تخصيصها قال استنع حكم هذه التعليل شمة اي في صورة الناسي  
 لمانع وهو الاثر الوار وفيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها صدمت بسبب زيادتها  
 بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الحكم لله وسقاك فصار  
 فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية وصار الفعل عفو اي باقظا واذا لم يبق فعله معتبرا لا شرعا كان  
 الصوم باقيا مكملا وكان عدم الحكم وهو المفطر لعدم العلة الموجبة للمفطر لا مانع من الفطر مع قيام العلة لموجبة له قالوا فيه انكار  
 الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل المستلزم لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذا  
 الاصل هو المطابقة ولما العقل فلان المناقاة بين الاكل والكف مستحقة وقد حكم حكم صريح العقل بوقوع احد المتناهين بلا ريب  
 فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو علمت لا يفطر فاكل ناسيا بحث في يمينه وما انقلب الحقيقة فلو وجد الاكل حقيقة فقلنا  
 بعد يودي الى ما ذكرنا والجواب اننا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعل سببا للمفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث  
 القسب ومسألة المفطر ممنوعة فالذي جعل مندم دليل الخصوص اي الشئ الذي جعل عند اهل التخصيص بان الحكم مع قيام  
 العلة من نص او غيره جعلناه ذلك الشئ دليل عدم العلة وهذا اي جعل باصيرورة دليل الخصومة دليل لعدم اصل هذا  
 الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واعلمته بفتح الهمزة ففيه فقه كثيرة ومخصص كبير اما الاول فلان المحلل يحتاج في  
 رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليتمكن رد ما يرتفعنا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع  
 صور التخصيص تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في مسألة التخصيص راجع الى العبادة في التحقيق لا  
 العلة في موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم بعدم بلا شبهة الا ان عدمه مضاف الى المانع  
 عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوهمناه في الكشف قوله واما حكمه اي حكم القياس فتعدية حكم النص اي تعدى حكمه الى ما لا نص فيه  
 اي اثبات شئ حكم المنصوص عليه في محل لا نص فيه وزاد القاضي الامام والجمهور ولا دليل فوق الراي اذ من شرط صحة القياس  
 عدم دليل اخر فوقه ليثبت فيه الضمير راجع الى ما ابي لثبت الحكم في ذلك المحل بغالب الراي لا بطريق القطع اذ القياس من  
 الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطأ لشارة الى ان المجتهد يخطئ  
 ويصيب كما هو مذاهب العامة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى يوضعا تعليل من التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل  
 عندنا بمنزلة الترادف عند الشافعي مع وهو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعددي وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلم  
 ثم ان كانت العلة تعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم يكن تعدية بقي الحكم مقصرا على الاصل ويكون تعليلها  
 بنسبة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه وحاصل هذا الفصل ان  
 اصل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاهرة الثابتة بمنزلة واجماع واختلافوا في صحة القاهرة



الاستنباط كتحليل رتبة الربوا في التقدير بعلة الشبهة فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين منهم كالقاضي  
 امام ابي زكريا واتباعه الى فساد ما هو قول بعض اصحاب الشافعي مع وابي عبد الله البصري من المتكلمين فذهب جمهور الفقهاء  
 واليه المتكلمين مثل الشافعي مع وعلامة اصحابنا واحدا بن منيل والقاضي ابي بكر الباقلاني ومحمد الجباري وابي الحسن البصري صحته  
 فذهب شيخنا محمد بن قنبري اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور مع وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك بان هذا هو الرأي المستنبط  
 من الكتاب والسنة من حيث الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي الحكم مطلقا سواء اتعدى الى  
 فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعيد الاصل  
 به قيام دلالة التسمية عليه وبين سائر الاوصاف من التأثير في الاحالة والمناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص عليه  
 كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص عليه الى فرع اخر ويجرد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر من التعليل الا بان  
 وكونه غير متعذر لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما لما منع ما يخبر به من ان يكون حجة كما في النص فلم  
 يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعدد ما كان تعدد ما هو موقوف على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدد  
 وتوقف التعدد على الصحة وهو دور والتعددي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدد وتمسك  
 الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنها لكان عبثا واشتغالا بالباطل لا يفيد وهذا هو التعليل لا يوجب  
 علما لانه دليل على بلا خلاف ولا يوجب علما في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان  
 فوقي التعليل فلا يصح قطع الحكم هو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به اسل  
 اضعهما ما يرد العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك لا بالتعددي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعددية الى الفرع  
 فاذا خلا التعليل منه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عند في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة  
 دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن التعددية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الما صل والفرع في العلة لا  
 ترى لك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فتعددي الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليل بينا لان  
 الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصيح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد  
 التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يثبت له  
 حكم والتعليل على وجه يكون بخير الحكم النص باطلا فكيف اذا كان مبطلا لوضوح ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع  
 الصحابة رضي الله عنه والمسلمين فاولم جعلت موجبة في سور النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان  
 ان تجعل علة فيما جعلها الشرع علة فيه وتوهم العلة بان يتعلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع  
 ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففاسد لانه الفرع يصير بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في سعة حكم مجال واما صحة التعددية فلا  
 الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فتحقق شرعا التعددية وهو اشتراك الاصل  
 والفرع في العلة وهذا متوقف اول الحكم على اخره اذ اعطيت عليه حكمة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقية لتحقيق الاشتراك  
 في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما هو تحقيقه في اول الكتاب فكذا انما هذا انما العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع كما نص عليها



انما جاز ذلك علم بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النفس بالاراي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالعلم  
 بكونه متحققا ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يحصل كذلك بل هو مضاف  
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرض كما بناه اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل انما نسلم اختصاص الفائدة على ما ذكرناه من انما هو احد سائر اشياء يتقاسم  
 الحكم بالنفس كما ذكره في الكتاب لا يستلزم التجديد بالتعليل المتعدي الى الفرض بعد ما عرف اختصاص الحكم به وثانيها مغزوة الحكم المميعة للقلوب الى  
 اصطلاحية والقبول بالطبع والمنازعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام العقلية اميل منها الى قهر التحكم ومراراة للتبديد والثبات  
 يلزم من المتعدي عند ظهور هذه اخرى متعدي الا بدليل يدل على استقلال المتعدي بالعلة على ترجحها على القاصرة وكولا القاصرة لتعدي  
 الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من القوائد الجلية واذا ثبت هذا القوائد وجب لقول بصحتها قلنا حصول هذه القوائد بها ممنوع  
 اما الاولي فلان الاختصاص يحصل تبرك بالتعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النفس لا يدل بصحة الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه  
 وما نسلم حكم النفس بالتعليل فانما ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى  
 لا يمنع التعليل بما يتعدي لانه كما يجوز ان يمتنع في الاصل وصفا ان كل واحد منهما يتعدي الى فروع واحده اكثر تعديا من الآخر  
 يجوز ان يمتنع وصفا ان يتعدي احدهما ولا يتعدي الآخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى اعتباره بالماورين من غير  
 المتعدي فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بنينا وبهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بحجوز  
 ان ثبت الحكم بعلة انفسه فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم ونحو المنصوص عليه يجوز ثبوت بعلة انفسه ايضا اليه اشار  
 شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والاراي لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل منه الفائدة بهذا  
 التعليل فانيته انه يفيض لنا بحكمة الحكم ولكن اشرع لم يعتبر الفطن الا الضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل نوجب بالعرض  
 عنما فانظر الى ما يقيد العلم او لوجب العمل واما الثانية فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدي على وجه يحتاج الى دليل مرجح  
 لان المتعدي اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تأثيرا في العلة عند نادون القاصرة وعندكم المتعدي راجحة على القاصرة كونهما  
 اكثر فائدة ولكونا متفقا عليها على ما نص في القواطع والمصنوع وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجح المتعدي على دليل اخر واذا كان كذلك  
 لم يكن القاصرة واقعة للمتعدية لوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وحدها بمنزلة واما ما ذكره من الدور فليس لازم  
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدي توقف تقدم احدهما مشروطا بتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك  
 بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من التضامين على الآخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ  
 من بيان القياس بشرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل قسما طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها مبصرا واجماع  
 في حبس الحكم المعلق بها مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط نجاسة سورسوا كن البيوت اعتبارا بالهرة على ما سريانه والعلة المؤثرة  
 هي الوصف الذي اعتبر فيه وراى الحكم به واما عند البعض او وجودا وحدها عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع من  
 واجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عندنا لا بد من التمييز بين العلة والشرط والطرد لا يصلح مميذا لانه يوجد مع الشرط  
 كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل منه القياس اجماع الصواب ولم يرد عن احد منهم انه مسك بطرد لا يناسب الحكم واليؤثر  
 فيه وانما نظر واني الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن الشرعية ولو كان الطرد



صحيحاً لما عطلوه ولا اهلوه وكذا سائر الائمة المقدسي بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين المجتهدين وما الى الهم عامة  
 اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلحق اصحاب الطرد الى القول بالتأثير فشرح الشيخ في بيانه وقال واما وجه دفع العطل الطردية  
 فاربعة مقدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف مما اوجبه على استدلال فكان ادلى بالتقديم لان الصير الى النزاع من الحكام  
 لو فاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يقيد النوع من السنة وتقدم المماثلة على مساو الوضوح والناقضة لان النزاع فيها ان  
 بالنسبة الى ما دونها ولا سيما اساس المناظرة في تعيين العواد والجيب من السائل وكان ادلى بالتقديم وتقدم مساو الوضوح على المناظرة  
 لانه اقوى في الدفع كما سبق فيه قوله اما القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه المثل بتبليده وذلك مثل قولهم اى انة قبول السائل  
 المثل عليه بتبليده اعني مع لبقاء الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لا دليل عليه  
 وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت المثل بدليله البطلان ما يتوهم انه اخذ  
 الخصم بما تضمنه السائل بموجب دليله مع لبقاء النزاع في الحكم تبين ان ذلك ليس ما اخذ للخصم كما لو قال الخصم ان الشرف في صلوة  
 النقل او الصوم النقل غير ملزم لانه باشر نقل قرينة لا يضي في فاسداً فلا يلزمه القضاء باضاده كما لو ضاهاه من نلتزم ذلك  
 ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان متبهماً فقد ذكر في حله ما لا يمكن تغييره عليه بالشروع وقت  
 المضمون في ضمانه بموجب القضاء وكما لو قال في الجملة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فيلزم من وجوبه فيقول لا يلحقها  
 الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها منقطعة من نكاح صحيح او ثبت لعدة انه محل النزاع فلا يكون كذلك فكل من السائل وجب بالترام وجوبه  
 مع لبقاء مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجب ايجبين وان  
 التبيين واجب تبين ان التبيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه لعتين ام لا فعنده ليس تبين لعدم وجوبه مقصود  
 الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو لعتين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم التزامه في هذا الوقت صار اطلاق لنية  
 فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وتبنيه كجزء بدون التبيين وكذا هنا يصر في مطلق الاسم اليه واكثر القول بالوجوب  
 تحقيق في قسم الاول نفعنا هذا الاحكام كشرتها وتبنيها وعدم الوتوف على ما هو معتد للخصم من حملتها بخلاف محل النزاع وهو  
 الاحكام المختلف فيها فانه دل ما يتفق الزهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة انما هو العوام  
 وون معرفة المدارك والقول بالوجوب يضطر اصحاب الرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاستعمال  
 بالطرد لم ينع عنهم شيئاً حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكروا بعد في المناظرة او صافاً مؤثرة لا  
 يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض ولا نعم لما تسكو اياها ووصف ورو عليهم بهذا الاعتراض اضطر والى بيان التأثير لذلك لو  
 يصير حجة على الخصم قوله واما لما نفعنا الائمة استناع السائل من قبول ما اوجبه الجيب من غير دليل في اهل المناظرة لانها وضعت  
 على مثال الخصومات في الدعوى والواقعة في حقوق العباد والمطل يدعى على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعى  
 عليه كان سبيله الانكار وودع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار المماثلة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان  
 يتقدم الى غير ما لا عند الضرورة وهي تلحق اصحاب الطرد الى القول بالاثبات ان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل و  
 لا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر الجيب الى بيانه ليكنه الالتزام على الخصم ثم المماثلة في لعل الطردية على اربعة اوجه



افادنا ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالبراهن ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنظر  
 في كانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يحصل كذا كذا بل كذا  
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل انما سلم انحصار الفائدة على ما ذكره من انما ذكره احد سما اثباته فحقا  
 الحكم بالنص كما ذكره في الكتاب لثبوت التعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به واثباته ما سألنا الحكم الميلى بالقلب الى  
 الظاهر والقبول بالطبع والنازعة الى التقدير فان القلوب الى قبول الاحكام المتقولة اميل منها الى قهر الحكم ومرارا التقيد والثبات  
 المنع من التعدية عند ظهور عدة اخرى متعددة الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية على ترجيحها على القاصرة ولو لا القاصرة لتعدى  
 الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجلية واذا ثبت هذا الفوائد وجب لقول بصحتها فلما حصل هذه الفوائد بما يتبع  
 اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بتك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل او النص لا يدل بصفته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه  
 وانما يعم حكم النص بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى  
 لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يمتنع في الاصل وصفا ان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحد هذا اكثر تعديا من الآخر  
 يجوز ان يمتنع وصفا ان يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فيجب التعليل متين بالوصف المتدسى لانه اقرب الى اعتبار المأمور به من غير  
 المتدسى فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بنينا ومنهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بحججنا  
 ان ثبت الحكم لعدة اخرى فوجه والقاصرة لا يدل على عدم الحكم وتغير المنصوص عليه يجوز ثبوت لعدة اخرى ايضا اليه اشار  
 شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان التوقف على الحكم من باب العمل والراى لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا  
 التعليل غاية انه لا يفيظنا بحكمة الحكم ولكن اشرع لم يعتبر الظن الا الضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل نوجب للعرض  
 عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او لوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض التعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح  
 لان التعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تأثيرها في العلة عند نادون القاصرة وعندكم التعدية راجحة على القاصرة لكونها  
 اكثر فائدة وكونها متفقا عليها بالنص في القواطع والاحتمال وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجح التعدية على دليل اخر واذا كان كذلك  
 لم يكن القاصرة واقعة للتعدية لوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكره من الدور فليس لازم  
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدى لتوقف تقدم احدهم مشروطا بتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك  
 بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الآخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ  
 من بيان القياس وشرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العمل شمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص واجماع  
 في جنس الحكم المعلن بها مثل التعليل لعدة الطوائف في سقوط نجاسة سور سواكن البيوت اعتبارا بالبره على ما مر بيانه والعلة الظاهرة  
 هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند البعض او وجودا عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في وضع جنس  
 واجماع والاحتجاج بالطردنا عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين العلة والشرط والطرد لا يصلح مميذا لانه يوجد مع الشرط  
 لما يوجد مع العلة ولان اقومى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تمسك بطردنا لانه سبب الحكم ولا يؤثر  
 فيه وانما نظر وافي الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن الشرعة ولو كان اطرد



جميعها لما عطلوه ولا اهلوه وكذا سائر الائمة المتقدمة بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الجاهليين وما الى عامة  
 اهل النظر وجب ونحوها بالطرق التي تلحق اصحاب الطرد الى القول بالتأثير فشرح الشيخ في بيانه وقال واما وجوب دفع العلة الطردية  
 فارجح وقدم القول بوجوب العلة لانه يرفع الخلاف مما اوجبه عند استدلال فكان اولى بالتقديم لان العلة لا يترشح مع امكان  
 الاتفاق وحصول المقصود به اشتغال بها لا ينفرد النوع من السعة وقدم الممانعة على مساو الوضوح والمناقضة لان التراجع فيها قبل  
 بالنسبة الى ما دونها ولا انها اساس المناظرة في تعيين العواد والجيب من السائل وكان اولى بالتقديم وقدم مساو الوضوح على المناظرة  
 لانه اقوى في الدفع كما سبق في قوله اما القول بوجوب العلة فالزام ما يلزمه الممثل بتبليده وذلك مثل قولهم اى انه قبول السائل بالوجه  
 الممثل عليه تبليده يعني مع تقارر الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذ الاستدلال حكما له ليدل على  
 وجوب لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت الممثل بدليله الباطل ما يقوم انه ماخذ  
 الخصم بما للزام السائل بوجوب دليله مع تقارر الاعتراض في الحكم بتعيين ان ذلك ليس ماخذ للخصم كما لو قال الخصم ان الشروع في صلوة  
 النفل او صوم النفل غير ملزم لانه باشر نفل قرينة لا يعضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بافساده كما لو ضحك من نكح ذلك  
 ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذ افسد لا باختياره بان كان متيما فتذكر في حله ما دلل عليه مضمرنا عليه بالشروع وقت  
 المضمون في ضمانه لوجوب القضاء وكما لو قال في الجملة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فيلزم وجوبه فيقول لا يلحقها  
 الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها منقطعة عن نكاح صحيح او ثبت لعله انه محل النزاع فلا يكون كذلك فيمكن للسائل وفيه الزام بوجوب  
 مع تقارر مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجوب تعيينه وان  
 التعيين واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه لعين ام لا فعنده ليس تبين لعدم وجوب المقصد  
 الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو لعين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزاحم في هذا الوقت صار اطلاق لنية  
 فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وتبليده يجوز بدون التعيين وكذا هنا يصف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالوجوب  
 تحقيق في القسم الاول نفيها لما خذ الاحكام كشرتها وتبليدها وعدم الوقوف على ما هو معتد للخصم من حملتها بخلاف محل النزاع وهو  
 الاحكام المختلف فيها فانه دل ما يتفق الزبول عنها وهذا المشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة انما هو اخص العوام  
 دون معرفة المدارك والقول بالوجوب يضطر اصحاب الرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاشتغال  
 بالطرد لم يبين عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكره البعدى المناظرة او صافا مؤثرة لا  
 يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض ولا نعم لما تسكوا باطرا ووصف ورد عليهم بهذا الاعتراض اضطر والى بيان التأثير لذلك الوصف  
 ليصير حجة على الخصم قوله واما لما نفي الائمة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه الجيب من غير دليل في اهل المناظرة لانها وضعت  
 على مثال الخصومات في الدعوى الواقعية في حقوق العباد والعلل يدعى على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعى  
 عليه فكان سبيله الانكار وروى الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان  
 يتعدى الى غير ما اوجبه الضرورة وهي تلحق اصحاب الطرد الى القول بالاثبات لان السائل لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامته دليل و  
 لا دليل ليضطر الجيب الى بيانه ليكنه الزام على الخصم ثم الممانعة في اهل الطردية على اربعة اوجه



وتبين انما قام مقام النفس انما ذكر القاضية في الامام في الامام في جواب هذا السؤال ان الماد مظهر نفسه  
لا ينفصل الا انه اذا قل حتى لم يكن سببا لا ضعف عن التفسير للنجاسة الحقيقية لان تطهيره باناله عينه فيها نحن فيه النجاسة ضمنية لانها  
وسببها من استغنى عن الغريزة لا فادتها الطهر فساد البطل كالمسائل بل الذي يقدر على الازالة منه افادة الطهر فساد  
الوجوه اى الوجوه الاربعة المذكورة في كسبته تعظم اصحاب الطر والى القول بالتأثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السؤالات الا بالاجابة  
الى بيان التأثير فيما ذكره من لا وصف الطر والى القول بالتأثير فيما بعد من المجانس والاضحى عن  
الاستعمال بالطر حيث لم يكن ذلك عنهم شيئا كما استمرنا اليه قوله واما العلة المؤثرة الى اخره اعلم ان رفع العلة  
المؤثرة لا يتصور ميبان فساد الوضع لان التأثير لا يثبت الا بالكتاب او المستلزام لاجماع والثابت بهذه الدالة لا يحتمل ان يكون  
فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالمناقضة حقيقة لما ذكرنا ان التأثير يثبت بهذه الدالة وهى لا يحتمل لتناقض الحقيقة وكذا  
التأثير الثابت بها بخلاف رفضها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الدالة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا يحتمل حقيقة التناقض  
الا انها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يوجب التناقض الى دليل اخر لجلنا بالناسخ والماسوخ فكذلك العلة المستنبطة  
شما يجوز ان يتعارض لجلنا بما هو عليه الحكم حقيقة لكنها لا يحتمل التناقض فكذلك العلة الثابتة بها وحقيقة لئلا يثبت ان التناقض  
يحل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجمل ونسبة الى صاحب الشرح وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرر ويلزم منه  
نسبة الجمل الى صاحب الشرح وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فساد قبل ظهور اثره في  
وصحة فذلك في غير مسلم لان الدفع بالمانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تأثيره مع المناقضة وفساد الوضع لهذا الدليل  
ايضا كما في العلة الطرية وان اردتم بفساده بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا  
لان تأخير الوصف لما ثبت بدليل يوجب عليه لم يوجب محل الممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة فجلنا اردنا به فساد قبل ظهور التأثير لكنه  
يتعين بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتمل للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها في الحقيقة  
الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعينه ظهوره ولم يتبين ان ذلك المطلوب كان باطلا والتحقيق فيه ان موجب لما كان من قصده  
للتعليل بوصف مؤثر وعين وصف من وصفان لهن للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التأثير  
وبعد اذ لو احتملها قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير وانه مؤثر في الحقيقة فاما اذا حل بوصف طر وى فيحتمل ان يكون صحيحا  
في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذا طر ويوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد  
الوضع فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام فخر الاسلام  
في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت للوصف سجا وز السائل من الممانعة الى القول بموجب  
العلية ان المكن ثم الى لعاب ثم الى العكس كما شمر الى المعارضة وهو واضح لان الدفع اذا كان تسليمه باعلاهم مع بقا اختلاف  
مع انه اقرب الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي استواء السائل في قوله كذا الغمير للشان اذا تصور  
مناقضة آسے ورد نقص صور سے على العلة المؤثرة يجب دفع ذلك الخ عن وجود اربعة بخلاف العلة الطرية  
حيث لا يمكن دفعها عنها لان لنقص الواو عليها يبطلها حقيقة اذا لاطر والى كسبته بعد لنقص اصلا فلا يمكن دفعه بوجه الاول



بان يقول ما ذكرته على ليس موجودا في صورة النقض تحلف الحكم فيها لا يدل على قضا والعلية والثالث بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و  
وهو لا يخفى بان يقول ليس للمعنى الذي يصل لوصف به علته وهو التأثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علته واذا  
لم يكن علته لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستخفا عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجوده المانع  
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من ياباه فلا يتأتى هذا الدفع على ما ذهب  
والرابع بالفرق المطلوب بالتبليغ كما نبه وحاصل الخروج عن المناقضة ان العمل متى اكتمل الجمع بين حكمه علته وبين ما يقصده من  
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين التقيضين غير ممكن ويستلزم يمكن الجمع لزمه النقض وبهذه الوجوه يمكن الجمع من غير خروج  
عن الاول فيصح الدفع به كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كما لبول فيور  
على هذا التبليغ اذ لم يسأل في لم يتجوز من الخرج نقضا فانه خارج نجس وليس يحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فتدفع  
او بالوصف اى بكنه الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرمل  
يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسأل لان النجاسة بعد في محله لم تنقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق  
وما والجلد سائرة لها فاذا ازلت الجلدة صار تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال لمن كان في بيت او غنمة مستتراته واذا رفع عنه  
ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او النجاسة المأوى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع  
وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عند قليل كان او كثيرا ولو جب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم  
وليس اذا كان ما دون الدرهم وحيث لم يجب بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله شتم  
ندفع بالمعنى الثابت بالوصف لا بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التأثير فان الخارج نجس لخاصة حدثا باحيا  
انه مؤثر في نجس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه  
اى بسبب ما يخرج من البدن لا بحتم الوصف بالتجسسي فيجب غسل كل شئ يجوز الاقتصا على الاعضاء الاربعة كما في البول وانه  
يقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع  
كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا وغير محلها ثبت بدلالة التأثير ان غير محلها قتيبن بدلالة التأثير ان  
غير السائل لم يدخل تحت التبليغ وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلية  
يكون نقضا قوله ويدور عليه صاحب الجرح اسائل في دفعه بالحكم ببيان اى على التبليغ للمذكو نقضا صاحب الجرح للسائل فان خرج  
من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وانه ليس يحدث حيث لم يتقن به الطهارة مادام الوقت باقيا او مادام يصلي الفرض فانه  
عن نوافل شدة فنه بالحكم بالوصف اى بدفع النقض الوارد يمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم ان  
ليس يحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة القدرة الكلفة على الخروج عن عمدة التكليف وهذا يلزمه  
الطهارة الصاوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس يحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروجه  
الوقت اذا هما بلبس السيلان والحكم قد يحصل بالسبب وقد يتاخر عنه لما في كالا يبيع بشرط النجاسة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم  
على قول من جوز تخصيص العلة كما بينا في الشف وبالفرض اى بدفعه بالفرض وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من بدلا تبليغ



وغيره مما قام مقام النفس انخذ حكمه فاستغنى عن النية كالنفس وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السؤال ان الماد مطهر بنفسه  
لا يفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سببا لا ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيره بالذات عينها فيها نحن فيه النجاسة حقيقة لانها كانت  
لنفسه دون اعيان واستغنى عن الغريضة لا فائدة لها الطهر فصار البطل كالمسائل بل الذي يقدر على الازالة يستغنى فائدة الطهر فصار  
الوجوه اعيان الوجوه الاربع المذكورة في نفسه فنظر اصحاب الطرد الى القول بالتأثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السؤالات الا بالرجوع  
الى بيان التأثير فيما ذكره من الاوصاف الطردية او يفيض عليهم الى القول بالتأثير فيما بعد من الجائز والاضطرار من  
الاستعمال بالطرد حيث لم يكن ذلك عنهم شيئا كما اشترنا اليه قوله واما العلة المؤثرة الى اخره اعلم ان دفع العلة  
المؤثرة لا يتصور بيان نشأه الوضع لان التأثير لا يثبت الا بالكتاب والاستصحاب والاثبات بهذه الدلائل لا يتحمل ان يكون  
فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالمنافضة الحقيقة لما ذكرنا ان التأثير يثبت بهذه الدلائل وهي لا يتحمل التناقض حقيقة وكذا  
التأثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الدلائل لا تتحمل حقيقة التعارض كما لا يتحمل حقيقة التعارض  
الما منها قد يتحمل لزوم التعارض صورة بحيث يحجب التباين والرجوع الى دليل اخر لميلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلة المستنبطة  
منها يجوز ان يتعارض لميلنا بما هو عليه الحكم حقيقة لكنها لا تتحمل التناقض فكذا العلة الثابتة بها وحقيقة المسئلة في ان التعارض  
يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجمل والشفقة الى صاحب الشرح وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرر ويلزم منه  
نسبة الجمل الى صاحب الشرح وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم فساد هذا النوع من الدفع فسادا فبطل ظهور اثره في  
وصحة فذلك غير مسلم لان الدفع بالمانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تأثيره مع المناقضة وفساد الوضع بهذا الال  
ايضا كما في العلة الطردية وان اردتم فسادا بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا  
لان تأخير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبرهن محل الممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة فكذا اردنا به فسادا قبل ظهور التأثير لكنه  
يبرهن بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتمل للمناقضة وفساد الوصف بخلاف الممانعة فانها في الحقيقة  
الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعينه ظهوره ولم يبرهن ان ذلك المطلب كان باطلا والتحقيق فيه ان محجب لما كان من قصده  
التعليل بوصف مؤثر وعين وصف من اوصاف النفس للتعليل لا يتحمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التأثير  
وبعد اذ لو احتملها قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير وانه مؤثر في الحقيقة فاما اذا عطل بوصف طردى فيجوز ان يكون محجبا  
في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذا طردى ويوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيجوز حقيقة المناقضة وفساد  
الوضع فيجوز للسائل دفعه بها ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام فخر الاسلام  
في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت للوصف سجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب  
العلية ان الممكن ثم الى تعقيب ثم الى العكس كما شرم الى المعارضة وهو واضح لان الدفع اذا كان تسليم باعلاهم مع بقا اختلاف  
مع انه اقرب الممانعة بين المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي استواء السائل قوله لكنه التفسير للشان اذا تصور  
مناقضة اسي ورد نقض صورته على العلة المؤثرة بحجب دفع ذلك النقض بوجوده اربعة بخلاف العلة الطردية  
حيث لا يمكن دفعها عنها لان نقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذا لا طردا لليقع بعد نقض اصلا فلا يمكن دفعه بوجه الا اذ لو



بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة النقض فحكم فيها لا يدل على قسا والعللة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و  
وهو لا شر بان يقول ليس المعنى الذي حمل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف به علة واذا  
لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستلزما عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجوده  
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من ياباه فلا يتأتى هذا الدفع على وجه  
والرابع بالفرض المطلوب بالتعليل كما نبه وعامل مخرج عن المناقضة ان العمل متى امكنه الجمع بين علة علة وبين ما يتصور مستلزما  
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين التقيضين غير ممكن ويستلزم كونه الجمع لزمه النقض وبهذه الوجه يمكن الجمع من غير رجوع  
عن الاول فيصح الدفع بهما كما نقول في الخارج من غير المسلمين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حائضا كالبول فيورد  
على هذا التعليل اذ لم يسئل في لم يتجاوز عن الجمع نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في المسلمين بلا خلاف فتدفعه  
او بالوصف اى يمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخرج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالزبل  
يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسئل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق  
وما والجلد ساخر لها فاذا ازلت الجلدة صار تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الاتصال بمن كان في بيت او فتمه ستراثة واذا رفع عنه  
ما كان مسترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا قارق البيت او انجسته الا يرمى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع  
وان جاوز قدر الدبرهم ولو ثبت وصف الخرج لوجب غسل ذلك الموضع عند قليل كان وكثيرا ولو جب عندنا اذا جاوز قدر الدبرهم  
وليس اذا كان ما دون الدبرهم وحيث لم يجب ولم يسئل بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله ثم  
ندفع بالمعنى الثابت بالوصف لا بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج نجس اخص اخصا من اخصا باعتبار ما يوجب  
انه مؤثر في نجس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه  
اى بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجسس فيجب غسل كل شئ يجوز الاقتصاص على الاعضاء الاربعة كما في البول وخرز  
يقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع  
كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا وغير محلها ثبت بدلالة التاثير ان غير محلها فتبين بدلالة التاثير ان  
غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة وشك يكون مرجحا للعلة فكيف  
يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب الحجج اسائل في دفعه بالحكم بيان اى على التعليل للملكة كونه نقضا صاحب الحجج للسائل فان يخرج  
من غير ما خرج نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم ينقض به الطهارة مادام الوقت باقيا او مادام يصلي الفرض باقية  
عن نوافل فقد دفعه بالحكم بالوصف اى يدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه  
ليس بحدث بل هو حدث ولكن ما خرج ملة الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة الكلفة على الخروج عن كلفة التكليف وهذا يلزمه  
الطهارة الصاوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروجه  
الوقت اذا ما بعد ليلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لما في كمال البيع بشرط التمسك وهذا النوع من الدفع انما يستقيم  
على قول من جوز تخصيص العلة كما بينا في الكشف وبالفرض اى بدفعه بالفرض وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من هذا التعليل



الفرع بالأصل بالتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فإن الخارج من إحدى السبلين حدث فاذا الزم أي وادعوا بغيره عفواً للقيام  
 وقت الصلاة أي لا يلزم قيام وقت الصلاة فإنه كخاطب بالأداء فيلزم أن يكون قادراً عليه ولا قدرة إلا بقوله لا يثبت في هذه الحالة  
 وكذلك هنا أي فمثل الأصل الفرع وهو الخارج من غير السبلين فإنه إذا صار لازماً يصير عفواً للقيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفواً  
 في الفرع عند اللزوم كان الفرع مخالفاً للأصل وذلك لا يجوز فثبت أنه التسوية التي هي المقصود من التعليل  
 في جملة دعوا كالأصل فلا يكون ذلك نقصاً قوله أما المعارضة فكل المراد من المعارضة هنا تسليم المعترض لآلة ما ذكره  
 المستدل من الوصف على مطلوبه وإنشأ دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وتعليل أي مماثلة في الحكم مع بقاء دليل المستدل إذا السائل يقول  
 تلجيباً ذكرت من الوصف وإن دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالأبطال ثم المعارضة  
 من أسائل مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمشكلين وزعم بعض الجدلين أنها غير مقبولة منه لأنه يتضمن تنييد مستدلاً وليس  
 له ذلك بل له الاعتراض لبعض وذلك لأن العلة لا تصح إلا بعد إقامة الدليل على صحتها فإذا انتفى السائل لذلك كان بانيها مستدلاً  
 لا بما دعى معترضاً ومجيباً الجمهور أن المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لأن العلة التي تمسك بها الجيب لا يتم حجة  
 ما لم تسلم من المعارضة فإن المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البيئات وبذلك أن القرآن انما صارت حجة عند السلامة عن المعارضة  
 فكانت المعارضة اعتراضاً على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وإن اعتمد في القياس قوة الظن فإذا تعارض الدليلان يفتقر به  
 قوة الظن ويخرج كل واحد منهما خيئته من أن يكون حجة إلى أن تخرج أحداهما فكانت المعارضة بيان أن ما ذكره المستدل ليس بعلة  
 فيكون اعتراضاً صحيحاً ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة أي مخفية لا يتضمن الباطل والمعارضة فيها مناقضة أي معارضة متفنتة  
 ابطال لتعليل المعلن وذلك لأن المعارضة اثبات وصف مبتدأه يوجب خلاف ما وجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالأبطال ولها نقضة  
 ابطال دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير إقامته دليل مبتدأه في الفرع والأصل فلا تضمن  
 هذا النوع من المعارضة إحدى خاصية المعارضة فبما المعارضة مبتدأة واحدة أي خاصية المناقضة وسبب ابطال الدليل سمي معارضة  
 فيها مناقضة وجعلت المعارضة أصلاً لأنها قصدت المناقضة فثبتت فإن قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينها تناقض إذا المعارضة لتسلم  
 تسليم دليل المستدل بوجه دلالة على الحكم والمناقضة تضمن بطلان دليله وفساد دلالة على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله أيضاً أن  
 المناقضة لا ترد على العلل الماثرة فكيف تكفل بهذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة لتسلم الدليل مطلقاً بل هي  
 ممانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى يدعوه عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناقض إذا المقصود من كل واحد منهما  
 الا بطلان ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القول بالعبرة في مثله للتمتصين ودون التمتصين ولأن الدليل بعد بيان التاثير  
 لما قبل الا بطلان علم أنه لم يكن مؤثراً وإن ما ذكره العلل شبه بالاثر وليس ياتر في التحقيق والمناقضة انما تمنع  
 على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو لو كان أسل آخره أسل القلب صحيح  
 تو مان القلب في اللغة يستعمل المعنيين أحدهما أن يحمل الشيء على ما أسفله قلبه انقصته والكوز والثاني أن يحمل باطن الشيء  
 ظاهراً وظاهره باطناً قلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع إلى معنى واحد وهو تفسير البيتة الشيء على خلاف البيتة التي كان عليها فكذا  
 في القياس يستعمل القلب ليعنيين وكلاهما يرجع إلى معنى واحد وهو تفسير البيتة التي كان عليها أحد سما أي أحد المذهبين أن



المعلول عنه وإحالة معلولا على مثال قلب الأنا فان المنة لكونها أصلا كان على من الحكم والحكم لكونه تبعا كان سفل منها وهذا على  
 يصير على التعليل سفلته وهذله اهله فكان قلب الأنا وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا عطل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الأصل  
 ملة الحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا عطل بالوصف محض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما  
 حلة له أصلا لانه سابق على الحكم مثل قوله أي يتحقق هذا النوع من القلب وشمل قول أصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام  
 ليس من شرائط الإحصان حتى لو ذل في الزمى المحال لثيب ترجم صديهم الكفار جنس بجلد بكرهم مائة ويرجم شيهم كالمسلمين أي لا حرامهم  
 ويقول ماية اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الذكر والأنثى فجلدوا  
 بجلد المائة ملة لوجوب الترجيم ثلثا المسلمين بجلد بكرهم لان شيهم ترجم لانه ترجم شيهم لانه بجلد بكرهم فجلدوا مائة ملة في الأصل  
 وهو بجلد المائة حكما واجله حكما فيه وهو ترجم الثيب ملة فهذا القلب معارضة معارضة حيث عمل لسان التعليل بدل على خلاف الحكم الذي  
 اوجبه المحلل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المحلل ملة لما صار حكما في مقيس عليه لتعليل القلب واخلل صيرورة حكما فسد الأصل وخرج  
 من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيبقى قياسه بلا مقيس عليه فيطل فهو معنى قوله فلما احتل أي هذا التعليل بالقلب فسد  
 الأصل وبطل القياس في قوله لا يبيح الا قوله الكفار جنس بجلد بكرهم مائة في ترجم شيهم وهذا ليس بشبهة فعندنا من ان يكون حجة او لا تشبه  
 أصلا والثاني أي النوع الثاني من القلب ان يجعل له أصل وصف المحلل شاكرا لنفسه بعد ان كان شاكرا عليه وهو ما خذ من قلب  
 الجواب فانه الضمير للشان او لا وصف كان ظهرا أي ظهر الوصف اليك حيث كان شاكرا لك يحتاج منك فصار وجه اليك حيث صار  
 شاكرا عليك يحتاج منك وهو لسان لما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقلب يصير لبطنة اليك وان كان المراد من كان لفظ  
 السائل بمعنى قوله كان ظهرا اليك كان معرضا عينك ونا ذالك بان كان بدا عليك فصار وجه اليك أي صار شاكرا بدلك مقبلا عليك  
 بالامانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل لوجب خلاف ما اوجبه المحلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي  
 يشهد بشيئة من وجه وبانتفاع من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم انضم الآخر عليه  
 في عين تلك المحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض لوجب للاشتباه  
 فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يبين رجحان لاحد على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه أي هذا النوع من القلب لا يكون لا يتحقق  
 الا بوصف في نفسه الذي ذكره المحلل في أي في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال القلب  
 يكون بتعليل الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زير عليه وصف آخر لم يبق بعينه ملة فيكون هذا تعليل الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة  
 مصححة غير متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تفسير له فلا يجعله في حكم شيء آخر مثال أي مثال  
 ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول أصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الاتبعين النية كصوم القضاء  
 فعلقوا وجوب البقطين بوصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استثنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه أي صوم  
 القضاء وانما يتعين بعد اشرع فيه وهذا أي صوم رمضان يتعين قبل اشرع فيه لانتفاء سائر الصيامات عن الوقت فزاد في  
 القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما اجمعه انضم حيث لم يكن انه متعين في هذه الوقت لعدم بقا غيره من الصيامات مشروعا  
 في هذا الوقت تلبس علينا نحن من نأبهذا الزيادة ما تركه انضم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد اشرع



ونعم بعض الأصوليين ان القلب مردود والان المعترض ان لا يترتب في القلب بيقين حكم المستدل فلا يقع ذلك في الدليل لجواز ان  
 يكون بالعلية الواحدة والاصل الواحد حكمان غير متناقضين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلمته كال  
 اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضائهما على حكمين متناقضين لتعارضهما في ما هما واجبا عن الاول انه ان لم يترتب  
 لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قاعدا في الدليل واذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم مستدل عن الثاني ان شرط القلب  
 اشتغال الاصل على حكمين غير متناقضين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفضل وان لا يكون متساوية الوصف للحكم والنقيض  
 حقيقة لاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما فيمكن ان يكون العلية متساوية الحكم  
 في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة مع القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل  
 ان يمنع حكم القلب في الاصل وان يقع في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجب اذا امكنه بيان ان اللزام  
 لا يتاثر في حكمه وان يقلب قلبه اذ لم يكن قلب القلب منا قضا الحكم لان قلب القلب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب  
 كذا في مائة نسخ الاصول ورايت في بعض نوادر اصول الفقه لا يمكن القلب بالنقض على القلب لانه خرج مخرج الاقسام وكلام انهم  
 الا على سبيل التعليل لا يندفع الابيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول صحيح لانه تعليل في  
 مقابلة تعليل لعل فيرد عليه ما يرد على الاول واعلم ان تجوز الاعتراض على لعل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمتنا  
 وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يمكن القلب حقيقة كما لا يستعمل المناقضة وفساد الوضع فاته  
 لو ثبت التاثير لوجب اجابة الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه بحبل الرجم علة للجلد الا يرى ان التاثير في تحولنا في المدة  
 مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز فيه كمال الولد لا طهر لتعلق العتق بالموت في البيع في ام الولد لا يمكن قلبه  
 بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب ببيان التاثير لتعليده بعد ما ظهر تاثير التعليل الاول في  
 التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثرة لا يصلح معارضا للمؤثرة واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد حقيقة القلب  
 على لعل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب في بعض العلل ترفع ببيان التاثير كما ترفع صورة المناقضة بال  
 المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على لعل للطردي يورده اذ كرمه للاسلام ابو اليسر بعد بيان نوع القلب والقلب الاول  
 انما يجز في كل طرف جيل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجز على لم يظهر التاثير ما ذكر في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب  
 تاثير الوصف في الحكم الذي على دون الحكم الذي قاله خصمه فثبت ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة  
 وفساد الوضع من غير كونه واما علم قوله وقد قلب لعله من وجه آخر وهو صيغة كفساد مثاله هذه عبادة لا يعنى في  
 فاسد ما فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعي في ان يشروع في صوم التطوع او  
 صلوة التطوع لا يوجب المصنوع فيه حتى لا يجيب القضاء بفساده هذه هي هذه العبادة وسبح الصلوة او الصوم التعلل التي شرع  
 في عبادة لا تعنى في فاسد ما يعنى اذا فسدت لا يجز ولا يجوز اتمامها ولا تعنى فيها واعتزوا به عن الحج فانه وجب بالشروع الا ان لم يضر  
 يجز في فساد الفاسد فيجعل ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان ذلك اى لما كان  
 الشان كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يعنى في فاسد ما وجب ان يستوى فيه اى فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع



كما استوى عليهما في الوضوء باقتداره لا بمعنى في فاسده و هذا المعنى موجود في المتنازع فيه لا اذ لا يقتضي فاسده ايضا فوجب ان  
يثبت استواءهما في الوضوء ولما اتيتهما استويا في التذرية لم يلزم فيه بالاجماع كان لبدء مع لزم ايضا مع مقتضى الاستواء  
و قوله اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب وسيجيء هذا القلب التسوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحح القلب  
الى قبول هذا النوع لوجوده لقلب فيه اذا السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم  
المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء الشروع والتذرية لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذرية وهو خلاف دعوى المستدل  
و ذهب آخرون الى انه لا يقبلان وجهين المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل حسبما يحكم اثر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل  
لم ينف التسمية ليكون اثباتهما مناقضا لمدعيه واذا كان كذلك فكيف يستلزم التسمية التي هي شرط صحة القلب فلم يكن كعادته دعوى المستدل  
فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس بمناقض للحكمين ذانا شرط صحة القلب بالانقضاء والجمع بينهما بدليل مستقل كافيه  
وقد وجد ان ثبوت الاستواء مستلزم لانقضاء دعوى المستدل وفي بيان ما لوجه الثاني وقع هذا السؤال وهو ان المقصود من الكلام  
وان لا معنى له من الانقضاء ليس كلاما والسائل ان ملق بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود من انقضاء معنى الاستواء فيه  
بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذرية والشروع في الاصل هو الوضوء باعتبار عدم التزام فانه لا اثر للنذرية ولا للشروع في ايجاب  
الوضوء واستوياهما في الفرع وهو الفعل باقتدار الادام وهو معنى قوله ثبوت من وجوب سقوط من وجبه على وجه التقضاء اهي التعليل في ذلك  
اي اختلاف المعنى بسبب القياس لانه امانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الاخر يستعمل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجب  
في الاصل وكون الشروع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بوجوده في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاثبات كونه ملزما في الفعل  
بالقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات احده في الفرع بالقياس على اصل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء  
منه مقصودا وليس بمقصور وقوله واما المعارضة للمعارضة اللة خالصة من معنى المناقضة ولا بطلان  
فقد كان احد هاتين حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى يوجب خلاف ما يوجب علة المستدل من غير زيادة في تفسير  
فيه ذلك محل بعينه فمع بعض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بها بعد اذ علة كل واحد منهما ما يعاقلها وينسب  
العمل اليها يخرج احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احدهما وجب العمل بالبراهمة حينئذ وشال هذا النوع من المعارضة تحقيق في قول  
اصحاب الشافعية رحمه الله في ثبوت المسح في الوضوء فيسبب ثبوت المسح فانما نعارضهم بقولنا انه مسح فلا ليس بثبوت المسح كالمسح  
انف هذه المعارضة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بجهة اخرى في ذلك محل بعينه قوله والثاني في علة الاصل  
اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد في الفرع ويستلزم الحكم اليها معارضا  
للحجيب ذلك اي هذا النوع من المعارضة اطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متديا كان وغير متديا لاني في الوصف الذي يدعيه المحجوب في الحكم في الاصل  
ان ثبت بطلان مخالفة كما لو ثبت في ان قطرة بول ودم وخرق نجا استبول والدم والنحر جيبا حتى لو توهمنا ذلك البعض بقي الباقي نجسا ثم لو كان الوصف  
ان لم يكن نجسا وده ظاهرا لا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا بالتعدية فاذا اخل التعليل من التعدية بطل المخولة عن الفائدة اذا الحكم في الاصل  
نما ثبت بالفسخ من العلة ولا فرع ثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكمه اي لعدم حكم  
التعليل وان كان متديا كانت المعارضة فاسدة ايضا او تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة







فالسائل ان يعلل ترجيح ملة كما كان له ان يعارض علته بعلته فان لم يكن ترجيح ملة لزمه ما ادعاه المذهب لان العمل بالراجح واهمال  
 المرجح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف والتخير لقوله تعالى فاعلموا ان اولي الامر  
 عندكم منكم لا خلافت بعدهم وقوله عليه السلام من سلك بكم بالطاهر وحكم بالمرجوع حكم بالطاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة والسلف  
 على تقديم بعض الاولوية القطنية على البعض اذا اقترب من ما يقوى على معارضة فالحكم قد مواخبرنا كفته رضى الله عنا في البقاء اثنان من على خبر  
 من روى ان الامام الايمن المام قد مواخبرنا روى من ارجوا له عليه السلام كان الترجيح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل  
 بن عباس رضى الله عنهما عن النبي عليه السلام من ارجى جنبا فلا صيام له قوى على جبري بكر فلم يخلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضى الله عنه  
 خبر المغيرة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن سلمة الى غير ذلك مما يشهد بصدقه ولكن الظاهر لو جرد العمل بالراجح ليقولهم في الجواز  
 والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزن الامور العرفية لكونه اسرع الى التقاد ولما قال عليه السلام ما اراه المسلمون حشا فهو عندكم  
 حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي في القول بوجوب العمل بالراجح فلا تسل ان المرجح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على  
 الاخر والمرجح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك  
 سفا معلومين او ليس بيقين المعلوم اقوى من البعض وان كان بعضها اعمى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذا لم قلنا اذا  
 تعارض نصان قاطعان فلا بسبيل الى الترجيح بل المتأخر هو الناسخ ان عرف التاريخ مرسيا او دلالة والادعيا لمصر الى دليل اخر  
 او التوقف ولا في معلوم ومنهون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقضية منها  
 عند تعارضها وجبا لترجيح على الادعيا التي ذكرنا قوله هو اى الترجيح عبارة عن فضل نبي اية التليين على الاخره صفاتي قالوا ان  
 القياس لا ترجح بقياس آخر اى زيادة احدى التليين على الاخره وصفاته هذه العبارة توسع لان ما ذكره مع الرحمان لا يبنى  
 الترجيح فان الترجيح اثبات الرحمان وان اشيع خذت المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير هو عبارة  
 عن بيان زيادة واحد التليين على الاخره وصفاته ولذا قال لقاضي الامام ابو زيد رحمه الله والترجيح اظهار الزيادة لاحد التليين  
 على الاخره وصفاته معنى قوله وصفاته ان الترجيح يقع بالاعية في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا لوقوم  
 به المعارضة من وجه كرحمان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم  
 بها المائلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالذائق او الحجة او الشعية في مقابلة العشرة  
 لا يعتبر وزنه على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل سبعة يجعل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوهما اذا قوتت بالعشرة  
 فالحال ان لا يسمى ترجيحاً لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يدرى اخره بقوله وصفاته الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين  
 حديث واحد او قياس واحد ونحو الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى لو قالوا الى اخره وقد اختلفت فيه فذهب بعض النظار من اصحابنا وبعض  
 اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقيم الدليل الا واحد من جنس قياسا تظان بالتعارض فيتم الدليل لاخرهما معا كعارضة فيصح  
 به دوران المقيدة من الترجيح قوة اطق الصادق من احدى الامارين المتعارضين وقد حصل قوة اطق في الدليل الذي عارضه دليل اخر مثله في اغوات  
 الحكم في ترجيح على الاخر الا ان ياتي بعللة المتعارضة من اصول ترجيح على المتعارضة من اصل احد المتعارضة لتوقفتها بكثرة اصولها لعل المتعارضة من اصولها  
 وكلما يدل على حكم واحد يكون او بترجيح من اعلية واحدة المتعارضة من اصل واحد لقوتها بكثرة اهلها في نفسها فكثر اصولها وذهب



مماثلة لاصولهم الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصفة توجب في ذاته لانضمام مثله اليه كما في الحساب  
 وهذا لان الوصف لا قوام له بغيره فلا يوجد الا بجماد وغيره فيبقى به الموصوف فلما الدليل مستبعد بنفسه فلا يكون تبعاً لغيره فلا يجزى  
 بالانضمام الى غير قوة بل يكون كل واحد معارضاً للدليل لنفسه يوجب الحكم على خلافه فيستأقطر الكل بالتعارض وهذا بخلاف  
 العلة المنتزعة من اصولها اعتباراً بشهادة الاصول بعينها تقوت في نفسها فيترجح على الاخر بمقتضاها فلما العلة فلا يتقوى  
 بكثرة ولا بكثرة اصولها لان كل أصل تشهد بصحة علة المنتزعة لا بصحة علة أصل آخر ولا تسلم ان قوة الظن يحصل بكثرة  
 الادلة فانه لو اجتمع قياس عارض تلك الاقيسة غير واحد من اخبار الاعاد كان ذلك الخبر باحجاً لما لو كان القياس واحد  
 لو كان تلك الشبهة قوة الظن لترجح الاقيسة المتكثرة بتعارضها على الحديث الواحد ولؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم  
 ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاثنين  
 لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحجة وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجة  
 بطريق الاصل كالمذي يشهد به لال كضمان وحده في السما وغيره فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القائل في الامر بالصحة  
 فلا يقوم به الترجيح ولو امام احد شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهور ما يؤيد من فضل العدل  
 في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة ويصير دسفا له قوله وكذلك لاكتنا  
 واحديث وانما يترجح البعض على البعض لقوة في اي وشمل القياس الكتاب في انه لا يترجح اية بانضمام اية اخرى او حديث  
 اليها ولا الحديث بانضمام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشايخنا رحمهم الله  
 ان انصاف المتعارضين وان كان حديث آخر لا يترجح واحد منها بنص آخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في  
 مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافق وتبايناً له فيصالح مرجحاً والاصح ان مدعي الترجيح بالقياس لا مدعي  
 بالصلح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما يترجح بعض الدلائل غير لقوة فيه بان كان احد المتعارضين مفراً  
 او حكماً والاخر اولاً او حكماً او كان احدهما خبر مشهور او متواتراً والاخر ضراً او عدلاً لان هذه المعاني تثبت قوة في احدهما لليلين عدلت في الامر  
 على ما من بيانه قوله وكذلك اي ولما لا يترجح احدي السليين بليل حل لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحت  
 حتى اذا جرح رجل رجله جراحة واحدة صاحبه لقتل خطأ وجرحه اخر مشر جراحت مثلاً كذلك ايضا دعات من جميع الجراحات كال  
 الدية عليها نصفين وتخل عنها العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جراحة من  
 جراحت صاحب الجنايات المتعددة علة تامة ليصلح معارضة كجراحة صاحب واحدة فلم يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها  
 الترجيح ولو قطع احد به ايدته ثم جزا لآخر رقبته فالقاتل هو الذي جزى رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة تامة للقتل من  
 قتله وهو انه لا يتوهم بقاء جميعا بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله والذي يقع به الترجيح اربعة اى المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه  
 الصورة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاخر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيراً من الاخر  
 كان راسخاً عليه مستطاع العمل به فاما اذا لم يكن احدهما موثقاً يكون حجة فلا يتاقي الترجيح وانما يصلح هذا النوع من الترجيح لان الاثر  
 من في الحجة فان الوصف به صار حجة فيما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفضل وصف في الحجة اى لزيادة اثره وكان في نصف



الذي هو مجرد على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا بمرجع عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا  
عكسه وهو نظير مرجع الخبر لقوة الاتصال فانه لما وجد مقتضى اتصاله بالنبي عليه السلام تقوى بما يوجب قوة في الاتصال من سلامة عن الاثر  
فمجرد رواية وفقيه على امرها فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالاعتناء بالوصف حجة بالاثار نعم الشهادة لا تخرج بقوة العدالة  
فهذا تعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق بالتعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين أقوى منها في الجانب الآخر وكذا  
القياس لان بعد ما ظهر تأثير ما ينبغي ان لا يخرج احد من القوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثانية بالجملة والناس في ذلك كسواء  
والعدالة شرطت لمرجع جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت  
حجة بالعدالة فحينئذ لانتم المتفاوت في العدالة لانها عبارة عن الاتجار عن كتاب ما يقتضيه الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس  
وكذا الوقت على حقيقة فصل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان أقوى ظن انما عدل في درجة في التقوى من الذي يمكن ان  
دون فيما يختلف تأثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تأثير ما ثبت باوليه معلومة متفاوتة الا  
بعضها فرق بعض يمكن العمل بها والامثلة التي تتحقق فيها الترتيب لقوة الاثر السائل للاستحسانية مثل مسألة سور سباع الطير فان سباع  
نخس في القياس لان لها بها متولد من العلم النخس فاذا اتى الماء حاله الشرب تنجس الماء على سور سباع البهائم فهذا وصف بين الاثر  
فان ملاقة النخس الماء يوجب نجسه بالنفس وكذا الاستحسان هو ظاهر لانها تشرب الماء في قعرها والانتشار عظم سبغت لارطوبة فيه فلا  
يوجب ملاقة الماء نجسه كملاقة سائر العظام الظاهرة وهذا أقوى اثر من القياس لانه لا بد للنخس من الاحتياط وقد بين انه  
لم يوجد الاحتياط اصلا فيقي الماء ظاهر كما كان مع ان وجه الاستحسان قد نأيد بديل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاول  
عن تشبهها فيترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس مثل مسألة طول  
الحرة فانه لا يمنع الحرج من نكاح الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه ارتفاق المحرم على فية منه وهو حرام على امر كالذي تحته  
حرمة وهذا وصف بين الاثر فان الارتفاق اهل الكي معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاصينا  
اي كافرا فمدينه ولله الخبر الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل وقلنا انه  
نكاح يملك العبد باذن مولاه اذ ادفع اليه مهر يصلح للحر والامة وقاله تزوج من شئت فملكه الحرمة كسائر لانك في هذا أقوى الاثر  
لان المحرم من صفات الكمال اسباب الكرامة والرق من اسباب تضييف اهل نجس ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرمة في  
الكل فاما ان يردوا الرق ويبيع ماله فلا وهذا اثر طهرت قوته وارادوه ماله بالتامل في احوال البشر فانه حل لرسول الله عليه السلام  
التساع او ما شاد من النساء لفضله وشرفه فاما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الدلائل اولى دون التفسير وذلك ما تكرر بالعرف  
في الحرمة باذنها وفي الامة بنيرانها قال الارتفاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن ملكه سرية يستغني بها عنه كذا في  
اصول الفقه لغير الاسلام وقاد ضحناه في الكشف قوله والترجيح لقوة اثباته اى اثبات الوضوء الموثر على الحكم المشدود به والمراد  
ان يكون وصف احد القياسين الزم الحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحة  
النكاح الوصف الموثر انما صار حجة باثره ومرضه الكتاب او السنة او الاجماع لقوته باحد هذه الدلائل فاذا زاد الوصف ثابتا على حكم  
اذا وقوته لفضل معناه الذي صار حجة وهو رجوع اثره الى هذه الدلائل كقولنا في مسح المراسل نه مسح فلا يصح تكراره اثبت في اداله



التفتيش اى فى دلالة على التفتيش اى له زيادة مثبتة على الحكم المشهور به وهو التفتيش من قولهم اى قول صاحب الشافعى انه ركن فى دلالة  
على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والصلاة وغيرهما وهى لا توجب سنية التكرار فى غير الوضوء بل من قضية الركوع  
فى الصلاة اتمامه بالكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للكمال بل سنية طائفة وتكرار السجدة ليس  
من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلاة بدونها وقد وجد فى الوضوء تكرار ليس بركن مثل المصافحة والاستنشاق  
فثبت ان التكرار يغفل عن الركنية وجودا وعدما فاما اثر المسح فى التفتيش فلازم فى كل ما لا يعقل تطهير اى فى كل مسح شرع للتطهير  
ولم يقتل فيه معنى التطهير كالتيقن ومسح الجوارب على قول من يجزه واخرى يقولون فى كل ما لا يعقل تطهير عن الاستنجاء  
بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه يقتل فيه معنى التطهير المقصود منه ازالة النجاسة والتيقن والتكرار اثره فى تحصيل  
هذا المقصود والا ترى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوضوءية مسحا لكثرة التبدل بالنفس كما فى مسح الرأس انخفض قوله  
والترجيح بكثرة الاصول لان فى كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد للحد  
الوصفيين اصلان او اصول فترجح على الوصف الذى لم يشهد الاصل واحد مثل وصف المسح فى مثل التثليث فانه لما شهد بصحة التثليم  
بمسح الخف ومسح الجبيرة وغيره ولم يشهد لصحة وصف الخضم هو الركنية الا الاصل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحابنا ان  
رحمة الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواية فى الخبر والخبر لا ترجح بكثرة الرواية  
على ما مر به فكذا اذا دلالة من جالس الترجيح بكثرة الرواية لان شهادة كل اصل بمنزلة حجة على حدة وعند الجمهور هو الصحيح لان اجماع  
على الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا  
من شدة التاثير والاثبات على الحكم فيحدث بها قوة فى نفس الوصف فلذلك صلت للترجيح وهو من جنس الاشتداد فى الحسن فان كثرة  
الرواية ليست بحجة بل الخبر هو الصحيح ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال فى نفس الخبر فيصير شهورا او متواترا فترجح على  
ما ليس بتلك الصفة فثبتين بما ذكرنا انه فى الحقيقة ترجح الوصف الذى ذكره ليقع فى الترجيح الاصول على اصل هو قريب من القسم الثانى الى غير بقوله لان  
فى كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم معه قال شمس المائنة رحمه الله فمن نوع من هذه الانواع اذا قدرته فى مسألة الا وتبين به امكان تقدير النوعين الاخرين  
فيه ايضا وكذا فى التقويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد هو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان اجماعات مختلفة فيثبتها باعتبار الجهات  
والترجيح بقوة تاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالاثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر سببه  
بعض الشرح ان الفرق بين هذا القسم ولقسم الثانى ان فى القسم الثانى اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح فى مسألة التثليث  
مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتميم ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح فى القسم الثانى باثر كثرة الاصول وليس هذا الترجيح القياس  
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس على غيره وقيا من فيه القياس واحد والمعنى واحد لان اصوله كثرة ولا كالترجيح  
بغلبة الاشباه لانه ترجيح لا وصف كثرة مع كون القياس على تقديره كما قالوا فى الاخ انه لا يصح على اخيه عند الدخول فخر طه لان الاشباه  
بينه وبين ابن العم اكثر من اشباه بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محرمية ويشبه ابن العم باوجه مثل جواز وضع الزكوة من ظهره  
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه حل حليته وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشباه يصلح للرجح بين الاصل  
والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فيوجب قوته وثباته على الحكم



انما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح ما لعدم عند عدم وهو القسم الرابع من قسم  
 المسترجع ومعناه ان الوصف اذا كان مظهر استنساخا من وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجعا على الذي  
 اطرد ولم ينكسر واختلاف في صحة فعدد بعض المتأخرين لا عبرة به لان عدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم فلا وجود  
 لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان المرجحان لا بدله من سبب واختار عامة الاصوليين انه صلاح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف  
 الذي حصل محبة علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ووكالة تعلقه به في صلح مرجح من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا شارة له  
 المرجحان الى عدم الذي ليس بشيء كما قال الفرع الاول ويظهر ثمرته عند المناقضة فانه اذا عارض هذا النوع الترجيح ترجيح اخر من  
 الانواع الثلاثة كان ذلك مقبولا عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الراس نه سح في وضوء فللمسح  
 تكراره فانه ترجح على قوله انه ركن في وضوء فليس بثبوت لان ما قلنا ينكسر بما ليس بمسح كغسل اليدين واليدين والرجل وما قالوا لا ينكسر  
 لان الغرض من تكريره وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة للنكاح لا يجاب بالمتن احق من قوله يجوز وضع زكاة احد  
 في الآخر لان قلنا ينكسر في سبب الاعام وما قالوا لا ينكسر لان وضع الزكاة في الكافر لا يحل للجبب بمتن قوله واذا عارض ضربا ترجح  
 كان المرجحان بذا بيان المخلص عن تعارض الترجحين فانه اذا عارضهما يحتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يتخلو من  
 ان يتبع كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى الحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطلب الترجيح  
 بقوة في العالي ان لم يكن مالا ليعنى التعارض وتحقيق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح  
 الاخر لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا وثبوتها فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير باحدث من معنى  
 في حال الاخر بعد ذلك كما بهما ومعنى محله لا يحتمل النسخ بما يحدث من اجتماعا واخر بعده ولا يقال في الذات اسبق وجودا على حال نفسها  
 لا على حال ذات اخرى في ترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى ميتا ويا ان لانا نقول المنطوق كون الذات في نفس الامر معذرة على الحكم  
 على ان الترجيح بالذات وبالحال قاريقان في شبه واحد كونه مسألة التبيين رجحا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ترجح  
 الخصم بالعتاد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب بان الحال تامة بالذات وما هو قائم بغيره  
 له حكم عدم في حق نفسه لعدم قيامه بقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجوده ومن وجبه تابعة بغيرها والذات موجودة من  
 كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يحتمل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا  
 وابطلا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع بنسبه والتبع لغيره لا يصلح بطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا له وقدير وعليه ان تبع الشيء لا يصلح  
 لذلك الشيء ولكن يصلح بطلا لشيء اخر كما هو الحال الاول قوله وعلى هذا الصلح هو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال  
 قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم عين انه يجوز نيته قبل امتصان النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق بجواز وبالغزمية فاذا وجدت  
 الغزمية في البعض دون البعض تعارض ما في البعض الذي وجدت الغزمية فيه والبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود الغزمية في البعض  
 وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى بحته و  
 فساده افرحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت الغزمية فيه او وجود الغزمية في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وكما  
 بالصحة ورجح الشافعية رجحا لبعض الذي لم يوجد فيه الغزمية فحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة



وجه الفساد ترجيح جانب القضاة بالاتفاق وكان ترجيحنا اولى لان الكثرة من باب الوجود لا منها يحصل بانفهام الاجزاء وهي معنى راجع  
الى الذات وانشاء من الاحوال فانه طارى على لذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالاحوال اعلم ان الاصول  
ذكر اوجها كثيرة في الترجيح الصيغة والفائدة بحيث لا يكاد تضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصيغة على هذه الاربعة لا  
بني المبينة على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بعلية الاشياء والترجيح لعموم الوصف والترجيح  
بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحراز التطويل ذهوني مقام الاختصار واعلم ان ما ذكره الامير في بقية  
وقد بينا في كتاب الكشف بتوفيق الشريعة جل

فصل قوله نعم مما يثبت بهجتي التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب: انتم والاجماع شيان لا احكام المشروعة مثل الحل والحرمة  
واجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل الاسباب اطلاق والشروط وانما قيد بقوله  
سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس من مظهر الحكم لا منبث له  
وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس تعدية حكم معلوم ثابت بسببه  
ومشرطه بوصف معلوم والله يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فاستحسنا ما اى تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس ليكون  
المحاكم بواسطة معرفة وسيلة الى القياس بعد احكام لتعليل بيان اركانها وشروطها وما يتعلق به الوسيلة تقرب به الى غير الجمع الوصل  
والوسائل ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس في الوسائل مقدمة على  
المقاصد لا تا قول كون القياس صلا من اصول الشرع ووجه من وجوب وصله بالهج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لم يرد تأخير  
بيان الجملة اجماعا به قوله حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة بالنسبة الى التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول  
الفقه الموجود من كل وجه الذي لا ريب في جوده ومنه السوحي لم يبين حق اى موجودا باثرة وهذا الذي حق اى موجودا بصورة ومعلم في العلم  
حق في ذمته فلان اى شئ موجود من كل وجه قال حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعام فلا يخص به احد ونسب الله تعالى  
تعطيا لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم ما تحاذره قبله فخلوتم ومثابة لا اعتد راجع لهم وحرمة الزنا  
ما يتعلق بها من عموم المتيقن في سلامة الاسباب وصيانة الفرس ارتفاع اسيف بين اشرار بسيف الكنازع بين الزناة وانما ينسب اليه  
تعطيا لانه تعالى يتعالى عن ان يفت بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون متعالة بجهة التحليق لان لكل سواء  
في ذلك بل الاضافة لشرف اعظمه فخاره وقوى نفعه وشاع فضله بان يمتنع به الناس كافة وحق العباد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة  
مال غيره فانه حق العبد يتعلق صيانة ماله بما قلناه من ايل الى غيره باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة اهلها قوله كمال القذف  
وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب ما القذف شتم على الحقين بالاجماع فان شرعه لرفع عار الزنا عن المقدوف ولعل على ان فيه  
حق العبد وشرعه حدان اجمالا لعل على انه حق الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الله فيه غالب عندنا حتى لا يجزى في  
الارث ولا يسقط بعفو المقدوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله فيجوز فيه التدخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة  
في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليها لاحد واحد عند الشائني رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو الارث ولا يجزى  
فيه التدخل حتى بان سبب لوجوب التناول من عرضه وعرضه فقه وكذا المقصود وقع عار الزنا عن المقدوف وذلك فقه وان كان



الجناتية على العبد من جهة توفيق الله عليه كذا الحكم يدل عليه فان نصوت العبد بشرط في نفس العبد فانه يدعى ان له عليه هذا القدر  
 لما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك المخصوص في المال وول العبد حتى لو خاص في العبد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل العبد  
 فيه بعد الاقرار ولا يسلط بالتقادم ويقام على المتناس بالاتفاق وانما لو اخذ المتناس بما هو من حقوق العبد والا ان المقتدوف لا يمكن من  
 الاستغناء بنفسه كما يمكن من الاستغناء بالقصاص لان الضرر يختلف شدة ودرجة ومن الجائز ان يريد على العبد المشرع من حيث اعتبار الحققة  
 المقطوعة غصبه فهو ضل الى الامام فعلا للموهم بخلاف القصاص فانه معلوم بحره وهو من الرقة ولا يجري فيه الزيادة والقصاصان فغرض الله ونحن  
 نستدل بالسبب بالحق اما السبب فان هذا القدر في سبب بالزنا فانه لما قدرنا محضنا فقد اتفق به تهمته الزنا فوجب له العبد على القاذف ليكون  
 موجودا اجرا من لا قدر الله عليه ليزول استيعابه عن المقتدوف فلكل التهمة حتى لو كان المقتدوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يوجب القاذف ولما وجب العقوبة  
 اثر الزنا فالتهمة استلزاما كان العبد الواجب عليه فالعدالة وبيان بخلص على الظهارة بوجوب جرم يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك  
 بهذه التهمة حرمة عرض المقتدوف فالله تعالى في عرض المقتدوف حق وللمقتدوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة والوجه الاول وجب  
 فله الحق المستلزم والوجه الثاني في وجب الحق المستلزم والمعدن فقلنا معظم الحق فيه مدعروا بل بخلاف القصاص فلان سببه ليس القتل الذي هو جنائية  
 على النفس فيها مستلزم حق وهو حق الاستغناء للمعدن وحق العبد جرح بجرح التهمة له ذلك فصا معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان  
 حرمة القدر لا يسقط بجنائيات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التي ثبتت عقابا لله تعالى بكفرها وجناتها ولو كان معظم حق  
 للعبد يسقط بكفره الذي يسقط به حرمة ومحرمة وكذا تنقصه بالرق من اكله الدلائل على ما قلنا لان يجب بقا للعبا ولا يعتصف بالرق كالتلفا للمال  
 وانما يعتصف ما يجب عقابا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التعصيف والدليل عليه ايضا ان تهتيفه الى الامام وهو انما يتبعين تأميا في استيفاء حق الله  
 تعالى فلما كان حق العبد فاستيفاءه اليه لا يعتبر توهم التفاوت فان الزوجان يعزز زوجته لما كان ذلك حقها فلا ينظر الى توهم التفاوت من  
 هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما توهم من صاحب الحق توهم من الجلال ويمكن منع صاحب الحق توهم من الجلال يمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا  
 ظهر شره كما يمنع احداهما منه مع انه لا يمنع صاحب الحق توهم الزيادة عن استيفاء حقه كقوله هم الساتية في القصاص ما استدع من ليهائل يدل على ان للعبد  
 فيه حق ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق المستلزم وانبتناه ببليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتمرا وكان معظم الله تعالى شرط الدعوى في  
 العبد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يثبت الا بشئ اطفا فان الدعوى لا تنافي في العبد كما في الرقة او بعد ما ثبتت بالاقرار لا يمل  
 فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له والاقرار كذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له بكذب ظاهر  
 فثبت فيه شبهه الصديق والى سبيل الشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالنية لا يعمل الا انكار فيه لان النية ترد انكاره واذا ثبت هذا فعندنا لا يجري فيه  
 الارث لانه خلافة وهي لا يجري في حق الله تعالى ولا يقطع بالنعولان العبد انما يملك اسقاط ما يمنح عقاله او ما غلب فيه حقه فلما هو حق الله تعالى  
 فلا يملكه العبد اسقاط وان كان له فيه حق كالعدة فانما لا يسقط الزوج لما فيها من احوال الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط قوله  
 كاقصاص حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص شتم على المحققين لما ذكرنا ان القتل جنائية على النفس مستلزم في هذا حق الاستيفاء وكما ان  
 للعبد حق الاستملاء بقاؤها كانت العقوبات الواجبة بسبب شتمه على المحققين وان كان حق العبد ارحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى  
 انه يسقط بالشبهات كالحمد وواحدة له وانه يجب جزاء الفعل في الاصل للفهمان لمحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان لمحل من كل وجه  
 كالدية لا يقتلون به واجزية الان فعل يجب عقابا مدعروا بل ولكن لما كان جوبه بطريق الممانعة التي تنبى عن معنى اجمعه بقدر لا مكان وفيه معنى لمقابلة بمحل



من هذا الوجه علم ان حق العبد رابع واليه اشير في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فحق قوله لكم اشارة الى ان العبد رابع في اسم القصاص البشري  
عن المماثلة اشارة الى معنى الجبر كذا قيل وكذا تفويض استيفاء الى الوسته وجريان الارث فيه وصحة الاعتيان من عنه بالمال بطريق الصلح وصحة اخذ  
بالاجل على ربحان عقد القصاص قوله جبراداة فاعلمت كالايان والصلوة والزكاة ونحوها مثل الصوم والجهاد والنجح وهي على مراتب  
فالايان اصل وسائر العبادات فروعه اذ لا يصح لها بدو ولا صلواتها وهي صحيحة بدونها ثم الصلوة اصل هذه الفروع وعما الدين ولهذا لم يخل عنها  
شرعية من شرائع المسلمين شرعت شكر النعمة البدين لم تكن تشل ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا يكون عبدا شكورا  
الا انها لما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعد ما الزكاة تعلقا بتمتة المال التي دون نعمة  
النفس وبعث الصوم لانه شرع رباهة وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يعير قربة بالابواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في  
المنزلة لان كونها اماراة بالسوء صفة تقع فيها وكبره النج لان عبادة هجرة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا ينادى بالانفال فيقتل  
بقتل معظمتها واولقات شريفة وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا يجرى الايمان وجانب الاكل والارادة والقبح عنه مواد الشهوات  
في البوارى صنعت لنفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه وان دونه ولجدة هذا الوجه هذا الجهد  
الجهاد لانه فروض الكفاية وما يقدم من فروض الايمان وذلك لان ابواسطة جهاد كسر شوكة المشركين ودفع شرهم بهي المقصود  
بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل بالبعث وكان من فروض الكفاية ثم الكفر خيابة فائمه بالكا فرائسته باقتبائه وان احراز ضايفه  
والجهاد الذي شرع له منه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسايط المتقدمة فانها اصبحت ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا لبعث  
فيها وكانت تلك العبادات اصلية ولما اسواها من نوافل العبادات وسمنها واولمها فمن الزوال لانه ليس بواجبة بل شرعت مكملة  
الفرق زيادة عليها فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات كاملة اى محنة لا يشوبها معنى آخر كما متنى كونها عقوبة الحد ومثل حد الزنا وحده  
السرية وحد الشرع لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقضى كل منها ان يكون له عقوبة ناجزة عن ارتكابها فحق الله تعالى  
على النجوس لان حرمة حق على النجوس قال عليه السلام لكل ملك حتى وجهه المذموم ومنه وعن المبر وانها انما سميت عقوبة لانها تسلبوا  
الذنب من عقبة يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاصرة وتسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل فترقبين ما هو كامل وقاصر والجار  
لفظ يطلق على ما هو عقوبة كانه قوله تعالى جزاء بما كسبوا على ما هو شوية كانه قوله تعالى فلا تقسم نفس ما اخفى اسم  
من قرة اجين جزاء بما كانوا يعملون فلفظ معنى العقوبة لتسميها آخرة اذ مطلق اسم العقوبة يطلق على الكامل منها وذلك مثل حرمان  
الميراث بالقتل فمعنى العقوبة فيه مع وجود الخط المستحق وهي القرابة ظاهر لانه نحن عندهم بحق القاتل بجنايته معنى العزم معنى العقوبة ولان  
ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع عليه التعدي لا غيره وليس في حرمان الارث نفع عائدا الى المقتول المتعدي عليه فثبت انه  
وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمة كالحود ولان ما يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه  
عقوبة بالية لا تصل بسببه لم يظهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول وكان عقوبة  
قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت بالقتل الخطا فانه في الجناية قاصرة بلا شبهة فلم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كافيا  
في العقوبة لما ثبت بمثل بناء الجناية كالتصاص لانه لا يلقى بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجناية القاصرة ولو كانت عقوبة لا تثبت في حق اصبي  
حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم من الميراث عندنا خلافا لما في رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجواز قاصرا كان او كاملا ربه تعالى



لا محالة والخطب ثبت بالخطاب والخطاب في حق السبب فلا يوصف فعله بالخطب ولا بالتقصير أصلا فلم يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الناطق إذا كان عالما  
بالغالب أنه فاطم إذا خطب جازم المباشرة لانه لا يقع الا من تقصيره منه وكان الخطاب متوجها عليه من الثبوت فيه كما أجسد الله في قوله تعالى  
ربنا لا تؤاخذنا ان سئنا او اخطانا فيؤنا ان يتعلق به الجزاء القاصرة وهو الحرمان التقصير في الثبوت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق بها الجزاء  
الكامل وهو القصاص بعذر الخطا فاما الصبا فينا من الخطاب أصلا فتصور الالة فلا يوسف فعل بصبي بالتقصير الكامل والناقص فلما ثبت في  
حقه العقوبة الكاملة ولا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحدة في ليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الامنة  
رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ المتن ويجوز ان يلحق حرمان الوحيته بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها  
قاصرة بهذا القسم فعمل اللفظ على حقيقة فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامر بين امر العبادات والعقوبة  
وهي الكفارات فبينها معنى العبادات لانه يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه جبرا كالعبادات  
والشرع لم يفرض الى المكلف اقامته شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الامة فيه فيستوفى بطريق الجزاء وكان في اداها  
معنى العبادات مع انها تبادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانه لم يجب الا اجرة على افعال  
توجد من العبادات ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب ابتداء كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يوحى  
من الصبر فيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جهاد على ارتكاب الخطور  
الذي يستحق المأثم به وجهه العبادات فيها غالبة عندنا بدليل انها تب على اصحاب الاعذار مثل الناطق والناسي والمكروه وكذا الحرم اذا خطر  
الى الاصطبا ولم تحمضه صابته الى خلق الراس لا ذمى به من راسه جاد لاصطبا والخلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة  
فيها غالبة لاستنتج وجوبها سبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادات ان لم يستحق الوجوب على هؤلاء  
المعذورين فجهة العقوبة يمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلما ثبت الوجوب بالشك يوضح انها تجب على من ليس بجان في اليقين ولا في  
الاستحسان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليقين لان جبران الكافر وترك التكلم معه احسن فاذا اسلم هذا الكافر وتكلمه حنت  
وهو في الحنة غير جان ايضا لان جبران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت كفارة ففرقنا ان جهة العبادات فيها راحة ما خلا فيها  
كفارة القطر فان جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها لا يتردد من بين الخطر والاباحة لقصد الا فطار بها يصلح نفعها وهو جنابة محضه  
لكن الصوم لما لم يكن مسلما تا الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فلقصو الجنابة ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة  
لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدى عبادة وتخرج معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح  
والدليل عليه انها تنقطع في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كاحد ودخان من جامع على ان النحر لم تطلع او على ظن ان الشمس  
قد ربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاباح وكذا لا فطار رجة المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجمع فلما سقطت  
بالشبهة عرفنا انها ملحقه بالعقوبات وقد حققناه في الكشف قوله وعبادة فيها معنى الموتى حتى لا يشترط اما كمال الالهية وصدقة القطر  
الموتى الشغل فقوله من مات القوم امارتهم اذا صلت موتهم اى تقلم وقيل العدة من قولهم انا في غابا وما ما خب له ما اذا لم تستعمله  
وقيل انها من منته الترحيل اموتة والهزة فيها كفى في اداءه وقيل هي مقتلة من الدون وهو الخرفج والعدل لانه ثقيل على الانسان  
او من الامين وهو التعب والشدّة والصاح هو الاول كذا في المغرب والصواح هي صدقة الفارة الواجب شتم على معنى العبادات والموتى



لأن تشييت في الشريعة صدقة وكونه طهرة لا صيام عن العفو والرفق واعتباراً بمقتضى الغنائم يجب عليه كما في الزكاة واشتراط اليقظة في اداها حتى لا يتأدى بدون اليقظة بحال وعدم صحة اداها من غير المالك حتى لو ادعى المالك صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز بحال لوزن كماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راسه الغير وكون الراس فيه سبباً لان على ان فيه معنى المونة كالنفقة والى معنى المونة اشار النبي عليه السلام او ما من تكونون الا ان معنى العبادة لما كان راجعاً لما ذكرنا من المعاشة قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى العبادة وما قصه معنى العبادة في حيث لم تخلص عبادة لم يشترط كمال الاعلى كما تشترط للعبادات الخاصة حتى وجب على الصبي والمجنون المقتدين في مالهما كنفقة وتوحي الارحام وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وان عندهما يتجرب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لا نقضاً ورفيقاً ما تولى اداها ذلك عن مالهما الاب او وصي الاب او الجدة وهذا لم يكن لهما الاب ولا وصي الاب او وصي الجدة الجدا او وصي نصيبه لقاضي لهما وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنياً يجب عليه ولو اداها من مالها ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب راس الولد كما انه يجب عليه بسبب راس العبد الكافر واذا ادعى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادعى صدقة وجبت عليه بسبب غيره من مال الصغير ولا اشها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلما يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنها وجبت بغيره حتى الوجوب واستحسن ابو حنيفة والشافعي فقالا في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المونة فما عتبار معنى المونة لم تجب مع الفقر كالتزكاة وباعتبار المونة صح الميجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة واليا شير في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح قوله ومونة معنى القسمة وهى العشرة سبب العشر الارض النامية تحقيقة الخارج فما عتبار تعلقه بالارض هو مونة على ما سنبين وباعتبار تعلقه بالارض هو الخارج كعشر الزكاة او باعتبار ان مصروفه الفقراء كصرف الزكاة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبهها بالزكاة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا اصل شرطه الشرط تابع فكان معنى المونة فيه اصلاً ومعنى العبادة تبعاً ولهذا اى ولان فيه معنى العبادة لا يتبدل بحال الكافر اى لا يؤم على ارض الكافر العشرة ابتداء وضع الوضيفة لان معنى القرية وان كان تابعا يمنع صحة وضعه على الكافر لانه ليس باهل القرية بوجهه وجزاء البقاء عليه بقا العشرة على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك المسلم ارضاً عشيرة تنقي عشيرة كما كانت عنده لان العشرة مونة الارض كالحراج فيكون الكافر اهل له لانه من اهل عمل المونة الا ان في اداء العشر للمؤمن من القرية وثواباً تبعاً لمعنى المونة كما في نفقة لا يؤمن والا ولا دوا اذا كان معنى القرية في الاداء تابعا لمكان الايجاب على الكافر بلا تضييق قرية في اداها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكافر مانع منه لما فيه من ضرب كرامته مع امكان وضع الحراج كما ان الاسلام مانع من وضع الحراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشيرة فيستقيم ايجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالحراجية لا تصير عشيرة باسلام المالك وعند ابى يوسف رحمه الله يجب تضييفه لان ما كان ماخوذاً من المسلم يجب تضييفه اذ وجب اخذه من الكافر صدقات هي تغلب وما يبرره الذم على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله يتقلب خراجية لانه لا يمكن النماء معنى العبادة من العشر لان معنى القرية في صرفه الى مصارف الزكاة التي هي عبادة والكافر ليس من اهلها فلم يجب بحث صرفه الى الفقراء فان قال لا تصرفه لى المقابلة فلو اذ حق اخر تبدل لما مستحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فافلا سلمه عنه هذا المعنى ثم بقي عشر الا ان العشر يعرف بوصفه واذا سقط الاول ووجب حتى آخر كان الخارج به او لى من الغير تشييت كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الحراج حيث بقي على المسلم لانه من اهل



ان یؤخذ منه مائة مائتہ بیات ثواب کثیفۃ واجبۃ وما یجب صرفہ لک المقاتلۃ من البہارات عند الحاجۃ ولان الاسلام لاینا فی ما ہو عقوبۃ لمن کل عوجہ کالرجم والقصاص فلما ینا فی المونۃ ملتی فیہا معنی العقوبۃ بالطریق الاولی وعن محمد بن یحییٰ بن النضر البہارۃ علی الکافر بعد تملک الارض العشرۃ یعنی رواتہ البیہر الکبیر یوضع موضع الصدقۃ لان حق العقوبۃ ارتعلق بہ فہو کتعلق حق المقاتلۃ بالارضۃ الخساریۃ ورویۃ ابن ساعدۃ یوضع فی بیت مال الخراج لانه انما یصرف الی الفقراء ما صار اللہ تعالیٰ بطریق العبادۃ و مال الکافر لا یصلح لذلک فیوضع الخراج کمال الذی یراد یاخذہ العاشر من اہل الذمۃ قوله و یؤخذ فیہا معنی العقوبۃ و ہو الخراج الخراج مائتہ کالمائۃ لان اللہ تعالیٰ حکم ببقاء العالم لئلا ینزل الیہین الموعود سبب بقاءہ ہو الارض لان القوة ینسج منها فوجب العشر و الخراج عسارۃ لھا کما وجب علی المملک مائتہ حیث ہم و ذواہم و عمارۃ و درہم و عمارۃ الارض و بقاء ہا یجب علی المسلمین لانہم یذہبون من الدار و یصونونہا عن الامناء فوجب ذلک الخراج للمقاتلۃ کفایہ لیس یتیمکون من اقامۃ النصرۃ و العشر تحت جین کفایہ لیس لائہم قسم عن حبسہم الاسلام معنی کما قال علیہ السلام یوم بدر تتصرون بضعاً لکم و کان الصرف الیہم حرفاً علی الارض و اتفاقاً علیہا فہذا ہو معنی المونۃ فیہا ثم اشرع جعل فی العشر معنی العبادۃ کما ینا کرامۃ للمسلمین و فی الخراج معنی العقوبۃ اہامۃ لکافرین و ذلک لانه متعلق بالارض بصفۃ المملک من طلب النار بالزراعتۃ و الاشتغال بالزراعتۃ عمارۃ الدین و الارض من الجہاد و ہما من منیع الکفار و عاداتہم و قد ذہم اللہ تعالیٰ بذلک و قوله عز اسمہ و آثارہ و الارض و عمرہا اکثر ہما عمرہا فیصلح سبباً للعقوبۃ و وضع الخراج علی الارض فی ذلک متضمنۃ بمعنی العقوبۃ لوضع الجزیۃ علی الرؤس و البیہر اشار الی علیہ السلام بقوا اذا تبایعتم بالیین و اتبعتم اذا تاب البقاء و لکم و طمہ علیکم عدوکم و نہیہ قولہ جین رہی الی الزراعتۃ فی دار قومہم ما دخل ہذا دار قومہم لاذ لو و کان الخراج باعتبار تعلقہ بالارض مائتہ و باعتبار الاشتغال بالزراعتۃ عقوبۃ لان الارض اصل و المملک من الزراعتۃ وصف فیہا یؤتیہا معنی العقوبۃ و لذلک اسی و لان الخراج متضمن معنی العقوبۃ و الذل لا یتبدل الخراج علی المسلم حتی لو اسلم اہل بلدۃ طمہا و قسمت الارض بین المسلمین لم یوضع الخراج علی اراضیہم و جائز البقاء علیہ اسی بقاء الخراج علی المسلم حتی لو اشتتری مسلم من کافر ارض خراج او اسلم الکافر و لہ ارض خراج یؤخذ منه الخمسۃ ارج یوون العشر لان الخراج لما تدر و بین المونۃ و العقوبۃ لم یکن ایجابہ علیہم ابتداء بمعنی المونۃ بمعنی رفقہ معنی العقوبۃ ایادہ و لا یسقط بعد الوجوب ایضا فانه لوسطاً لسطح باعتبار معنی العقوبۃ و قد عارضہ معنی المونۃ و انہ یوجب البقاء لا یسقط بالشک و لان الاسلام لاینا فی المستقیمین کل وجب بل ینا فیہا من حیث انہ سبب العسندۃ و الکرامۃ کما قال اللہ تعالیٰ و لشد العسندۃ و لہ سولہ و لہوین و لا یصلح سبباً للذل و المہوان الذسک ہو عقوبۃ و لاینا فیہا من حیث انہ شرع فی حق المسلم ما ہو عقوبۃ محضۃ کالحسد و القصاص و اذا کان کذلک قلنا لا تبداء الخراج علیہم علماً بالوجہ الاول و یجوز ان یمتس علیہ عسلاً بالوجہ الثانی اذا البقاء اسهل من الالبقاء



من الابدان فما الكفر فينا في القرية من كل وجه فلا يكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبثارة قوله وحق قائم بنفسه وبه نفس استقام  
 والعاون اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب بمت باقيا به على العبد اداؤه بطريق اطاعة  
 او غير ما مثل الصلوة والزكاة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس النعام والعاون بغيره ما يأخذوه المسلمون  
 من اموال الكفار بالاستيلاء والعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقسمون به الصنف  
 والثناء من عدن بالمكان اذ اقام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهر جاد وثباته ليا به في الارض حتى عدن فيها اى ثبتت كذا  
 في المغرب فانه اى خمس حق وجب اى ثبتت لله تعالى يحكم الوصية للاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حق لانه اعزاز دينه واعلاء طه بقصد  
 المصائب به لانه اى صار المصائب بالجهاد لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين  
 ذكر الشئ الرسول ان الحكم الامر فيها لله تعالى لانه خالص بجهاد لا احد فيه والرسول يتفقه فيما بين المسلمين ثبت ان مجموع  
 المصائب حق على نفوس كل جلاله اوجب اثبت اربعة فاس المصائب للغايبين منه اى بطريق الهبة عليهم من الله عز وجل  
 من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يملك مولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغائبين جزاء مجلا في الدنيا فضلا  
 ورجته فلم يكن الخمس حقا له منا اداؤه بطريق الطاعة بل استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه واصر بالصرف الى  
 من ساء بهم في كتابه وتوسل لسلطان اخذه بوقته بينهم لاثبات الشريعة في اقامته حقوقه ولله اى ولان المصائب بالجهاد  
 حق ثابت بنفسه ولم يجب عليها بطريق الطاعة جزاها صرف خمس القيمة له من استحق اربعة اقسامها من الغائبين والى  
 ابائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس لعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكاة والصدقة  
 فان صرفها للعدن الى من ادارها وان اقر حتى لو سلم الزكاة الى الساعي بعد حوله ان يحول فافتقر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له  
 ان يتصرف بها من الساعي ويصرفها الى حاجته نفسه وكذا لو لم يمت كفارة وهو فقير فملك من طعام مقداره ما يؤدى به الكفارة مثلا  
 لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل  
 الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما جهنما فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى  
 امر بصرفه الى جهنم فاذا وجدت تلك الجهة في النعام كان هو غيره سواء قوله وحل لبني هاشم عطف على قوله جوزنا اى ولائنا  
 ليس بحق لزناؤنا اذ بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبني هاشم لانه اى هذا المال على هذا التحقيق الذي بينا انه حق  
 قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصرف من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورة الله للماد  
 الواجب وحل الانتفال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعيا انتقال  
 الاوساخ اليه او شرعا انتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤده واجب فبقى طيبا كما كان حل لبني هاشم بخلاف مال الزكاة  
 فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم تفضيلهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اى حقوق الخاصة لهم كثيرة نحو ضمان الدية ودين  
 اتلاف او الغصوب وملك البيع والتمن وملك الطلاق والنكاح وما اشبهها قوله وما قسم الثاني في فاربعة السبب يعني من التقسيم المذكور  
 في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على المحصر هو ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده الظاهر  
 او لا يكون والاولى هو الدليل والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم



والاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل حالا وجان الدليل على كونهما الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يصلح الى  
شيء من الطرق سببا لا بد منه في الوصول الى المقصد قال الله تعالى يا ايها من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وسمى سببا لانه يصل  
الى البست وسمى سببا لانه يصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم في الحكم من غير ان  
يضاف اليه جوب ولا وجود بل يتردد بقوله طريقا من العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق ويقولون غير ان ايضا  
اليه وجوب من العلامة وقوله ولا وجود من الشرط وقوله ولا يخل فيه سببا في السبب اي لا يوجد ما يثير الحكم بوجبه سببا وبغيره سببا  
الذي لا يوجب العلامة ومن سببا الذي فيه معنى العلامة فاما ان كان كذا طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة  
لا يخلو عن معنى العلامة وكما ستعرف وقديم التعريف ثم من قوله عن معنى العلامة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين سبب والحكم علامة لا يضاف  
اي علامة غير متناهية الى السبب فكذا هو السبب بوجبه حقيقة على اطلاق المصنف وهو اختيارنا في الاسلام ومما يندره غيره قبله ان يكون تسمية  
بذلك اشبه بالبست والتصاب وسائر اذكر ان في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا لطريق المجاز وذكر في بعض النسخ الماصول ان السبب في اللغة  
عبارة عما يتوصل به الى مقصود ما وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المقوم للقوى وهو كل مظهر متضمنه دال على دليل السبب  
على كونه معناه حكم شرعي وقائده نصيب سببا سببا فالحكم سهولة وفوق الكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع  
الوجه من حيث ان كثير الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون سببا سببا ما عاينا متنا ولا الكل ما يدل على الحكم بوصول  
اليه من العلة غير ان يكون تسمية تلك اسبابا لطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقة بمثل دلالة السارق اضافة المقصد الى الفعل  
سببا اي مثل دلالة الانسان السارق على ان انسان آخر سرقه او على نفسه ليقول لم يفعل لم يفعل الدال شيئا لان الدلالة سبب محض  
طريق الماصول الى المقصود وقد يتخلل بينهما بين حصول المقصود وما هو علة غير متناهية الى السبب هو الفصل الذي يباشره المدلول لاضيا  
فلا يلزم اضافة الى السبب لا يلزم عليه عبارة المحرم انسانا على صفة وقتل المدلول اية حيث يجب الضمان على الدليل مع ان الدلالة  
سبب محض لتخلل فعل فاعل متنا منها وبين الحكم لاننا لانسميها سبب محض بل دلالة في دلالة من الصيد مباشرة جناية اذا الاس نزول  
هو ان الصيد فانه امن بجبره من اناس يوريه عن اعينهم كانه قد التزم بعد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جازبا لازالة الامن  
وبذلك لا فيضمن كالموقع اذا دل السارق على الوضعية فيضمن لانه جان ترك التكرمة منه يحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سعى انسان  
الى سلطان ظالم في حق اخر غير حق حتى عزمه الا كان الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في  
دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيارا بعض مشائخنا المتأخرين بعلبة السعاة في هذا الاذان دون المتقدمين منهم ويؤيده ما ذكره في الا  
ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق اخر حتى عزمه لا غير حق بعض مشائخنا يقولون بان الساعي فيضمن بعضهم  
قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتفرج من سعي به اليه فيضمن الساعي ان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لانفتي به فانه حكما  
اصول اصحابنا فان السعي بسبب محض لعلال صاحب المال فان السلطان يعززه اختيارا لا طبعيا ولكن يرعى القاضى فيضمن الساعي  
له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد ونحن لكل الراي في القاضى حتى يترجم السعاة من السعي قوله فان ضيفت اي العلة الى السبب  
لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي سببا الذي له حكم العلة مثل قوله والدية وسوقا اي كل واحد منهما سبب لما يتلف  
بعض الدية من المال وتفسر جملة القود والسوق فاد سبب لعللة لانه طريق الوصول الى الاثام غير موضوع له وقد تخلص من بين



الحكم فعل الدابة لكن في معنى العلة لان السوق والقدر كعمل الدابة على الذباب كره ولهذا كان شيئا من شرطه طبع السابق واقترافه  
 فبعد ما مضى قال في المكره فيما يرجع الى بدل المحال فيما يرجع الى جبر المباشره فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والعصر من قال في الميراث  
 ابو زيد لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان ابيهم علة الحكم لما ثبت بالاولى صارت العلة الاخرى حكما لا ولي من كل وجه مع حكما لان حكم  
 الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لما كان قولها فالأخيرين باسمي ابيهم علة على ما بين يدي  
 سببا للكفارة محاذ اوله لكساي وشل اليمين لتعلق الطلاق والعقاق بالشرط لان ادنى درجاته سببان يكون معنى سميت اليمين بان يتبع  
 قبل الحث سببا للكفارة ويسمى المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حر قبل وجود الشرط في اليمين بغير السبب للمجهز او هو وقيل لطلوع  
 او اجزئية بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجاته سببان يكون طريقا الى الحكم وانما قال في ادنى لان السبب الذي  
 هو علة حقيقة او السبب الذي في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تأثيره فالذي لا تأثير فيه يكون ادنى حاله التمسك بالحكم وان كانت  
 منه ايجابية حقيقة او اليمين بقصد البراءة الغرض من عقد البراءه هو موجبها الاصل سواء كانت ببراءة تعالى او بغيره وذلك اى البراءة والشيء  
 الذي يعقد له ليقول لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالبراءة تعالى ولا للبراءة في اليمين بغير الله لان البراءة من الحث لانه من دون  
 الحث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجواز فلا يمكن ان يحمل المانع من الحكم سببا للثبوت وطريقا اليه في احوال لكنه اى الحلف او المذكور هو اليمين  
 او المعلق يحتمل ان يكون اليمين الى الحكم وهو الكفارة والجواز عند زوال المانع في سببها مجازا باعتبار ما يؤول اليه كسمية العنب ثم في  
 قوله تعالى اخبرني الى اني اعصر غرا وتسمية البقيع صيد اى قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله اي لكم فان المراد منها البقيع في  
 بعض الاقوال وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والشايعه حمله لمدح سببها هو  
 في معنى العلة اى ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في احوال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذمنا حتى لم يجوز تسمية  
 بعد اليمين قبل الحث لانه اذا قبل وجود سبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعقاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى اهل  
 عند التعليق والشافعية جعله اى المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحث  
 والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الجواز وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في احوال لافله بآية  
 تأخر الحكم وكان في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان سببا في احوال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق و  
 العقاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بيمينين للطلاق والعقاق من جهة هذا المثل  
 قد مر بان هذه المسائل فيما تقدم قوله وعندنا انما الطلاق بمعنى المعلق بالشرط الذي سيناد سببا بمجازا وهو قوله انت طالق  
 شبهة حقيقة حكما اى جهة كونه علة حقيقة من حيث حكمه فلا فرق حمله لمدح وتبيين ذلك في مسألة التخيير عنه المعلق بالشرط قال عن شبهة  
 حقيقة بل هو مجاز وتبين ذلك اختلاف في مسألة التخيير بل سبيل التعليق وهي ما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا  
 ثم طلقتها ثلاثا والتخيير تفصيل من قواعدها فيما يجرى اي نقد نيقه واحصا التخييل كذا في الطلابة فعنده لا يطل التخيير التعليق لانه ليس للمعلق  
 شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بالسبب وشبهة من محل ينعقد فيه كالسبب الحسنى والتعليق بالشرط حامل بين المعلق ومحله فوجب قطع السبب  
 بالكلية كالترس اذا حال بين الرمي والمرمى اليه واذا لم يقع له جهة سببية بوجه لا يحتاج الى المحل احتمال صيرورة سببا في الزمان كما  
 لا يوجب اشتراط المحل في احوال بل كيفية احتمال حدوثه المحلية وهو قائم بالاحتمال يعود بالية بعد وجوه اخرى وهو في احوال يمين ومخليا



وانه السامع فيبقى بقاؤها ولا يمتلئ بتجيز الثالث وعندنا سطل تجيز الثالث التعليق متى لو عادت اليه بعد زرع آخر ثم وجدته ط  
 لا يقع شيء لان اليقين شرحت للبر يعني المقصود من شرعية اليقين سواء كانت بالشك تعالى او بغيره تحقيق المحلوت بطلان من العمل  
 او الترك فان المحلوف عليه قبل اجعلت كان جائزا الاقدام والترك فاذا قصد الخالف جميع احدا بجانبين وتحقيقه اكد به باليمين  
 هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزء اعلى معنى انه لو فات البر لم يزد منه  
 انجز او لا محالة في اليقين بغير الله تعالى كما يلزمه الكفاءة في اليقين بالشك عز وجل التحقيق معنى اليقين من محل والنوع اقسام البر مضمونا  
 بالجزء اعلى في اليقين بغير الله تعالى صارا ضمنين في البر لمحال شبهة الوجوب قيل الباء في بسببية والمراد من الوجوب الاحكام بالبر  
 صلاحيته الذي ضمن البر سببه وهو التعليق شبهة كونه اجبا بالجزء اعلى في احوال فصار كان قوله انت طالع ان فعلت كذا ايجابا لطلب  
 في احوال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجر شبهة الحقيقة وقوله فيكون المنصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة والآن  
 ان الباء صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صارا ضمنين بالبر وهو الطلاق العناق وسنوها شبهة الثبوت في احوال يعني قبل فو  
 البر كالمغضوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزم القيمة عند فوات المغضوب لا محالة فيكون المنصب حال قيام العين المقصود سا  
 يد الفاعل شبهة ايجاب القيمة مستخرج الايراد عن القيمة والدين والكفاءة بها قيام العين حتى وجب على الكفيل رد اليقين حال  
 بقائها وقول القيمة حال بلانها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل المنصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب  
 لغيره وهو الاحتراز من هتك حرمة اسم الله تعالى او من لزوم اجزاء لا عينه اذ ليس الى العبد ايجاب بالبر ليس بواجب شرعا  
 لانه نصب شرعية وهو منزع الى الشك وما ثبت لغيره فثبوت من جود جود البر في ثبوت واجب كان بقاء جود او من حيث لا يدرك بغيره كما  
 معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها الوجود والجزء او ثبت  
 عرضية الوجوب ايضا ليكون الحكم الوجوه ثابتا على قدر سببه عرفنا ان لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في احوال اليقين  
 في شرع التعويم ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلان سلمنا انه ثبت للجزء بقدرها عرضية الوجود ولان ثبوت  
 السبب او تسليق لغوات البر بعد الثبوت الا بالعدم الاصل ولهذا لا يجب الكفاءة في الغموس لانه عدم البر فيها اصلا بخلاف المنعقد فو  
 العدم للبر او ثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب عينه يقتضيه ان يكون عرضية العدم من الاصل الا انه ثبت له عرضية  
 بعد الوجود واذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزء وهذا العرضية لانا نقول ذكرت سلم في اليقين بالشك تعالى ولكن في التعليق  
 قد ثبت اجزاء عند عدم البر من الاصل كما ثبت عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال ان فعلت اسر كذا فامراته طالع وقد كان قد  
 يقع الطلاق وانما نحن بصدد من هذا القبيل عرضية عدم البر فيه اى على وجه كانت توجب عرضية وجود اجزاء بقدرها واذا كان  
 كذلك اى كان الامر كما بنينا من شبهة ثبوت السبب المعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محله اى محل السبب او الضمير راجع  
 شبه وتذكيره باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير فلا يقال شبهة وشبهة وفي مثل سيجوز التذكير والتانيث اذا على ما عرفت  
 قال الشيخ الامام في الاسلام لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا يثبت حقا  
 ذلك الشيء فيه اذ الشبهة ولا لا بد ليل مع يخلف المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شيء من الاحكام في غير محل الا يري ان  
 الشك لا يثبت في احوال الاتفاق ولا في حق المحارم عندها وان شبهة البيع لا يثبت في حق المحرم والميلة لان حقيقة الشكح ولا



لا يثبت فيها فاذا كانت الحمل تنبئ الثلاث بطلان التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل جواز الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بعوات الحمل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا ترس انه يبطل بطلان محل الشرط بان محل لذار يستأنس في قوله ان دخلت الدار فكذلك لا يبطل بطلان محل اجزاء ايضا وانما لم يثبت شرط بقاء الملك بقاء التعليق كما شرط المحل لان محليّة الطلاق تثبت بمحليّة النكاح ومحليّة بقاء الملك ومحليّة النكاح ويفتقر الى بقاء المحل لا يفتر الى بقاء الملك اليه يشير في الطريقة البرعديّة قوله بخلاف التعليق الطلاق بالملك الى آخره جواب عما قال زفر من انه لا يثبت عليه ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بل الى ان التعليق الثلاث بالملك في امراته حرمة على اسماء بالثلاث يصح بان قال المطلقة ثلاثا ان تزوجك وانت طالع ثلاثا فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلا يقع بدون كانه اولى لان البقاء اسهل من الابطال افا جاب بان تعليق الطاقات الثلاث بالملك فصيح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي في التعليق بطلان التعليق لان ملك الطلاق يستند بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بتحقيقه عليه يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال بعده ان عتقك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأة ان طاعتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعليق فالتعليق بشبهة العلة تبطل شبهة الايجاب باعتبار الشبهة بالحقيقة ولا تبطل اصل التعليق لان الشبهة لا يقاوم الحقيقة فصار ذلك اسي كون هذا الشرط في حكم العلة او التعليق بشرط هو في حكم العلة معارضا لهذه الشبهة اسي مانعا لها من اثرات وهي شبهة وقوع اجزاء واثبوت اسببية للمعلق قبل تحقيق اسبب في قول الساقية عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع اجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضة واذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي حكم العلة لم يشرط قيام محل الاجزاء او اجزاء والالغى في المحل بل بقي التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحل ذمته السامع لانه يمين محضه فيبقي بقاءها ووجها اخر انما استقنا شبهة ثبوت اجزاء في احوال تاكيد الكون اليه مضمونا وذلك لان ضمان اليه بوقوع اجزاء حاله وجوده اشد طالما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا الى تاكيد ليتحقق بالمتيقن فيجعل كانه واقع في احوال وفي التعليق لطلقه بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن بوجوه الاجزاء حال وجود الشرط فكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الاجزاء موجودة في تلك الحالة لا محالة والى من علم ما ذكرنا بانه اذا علمت بالظهار والايلاء فقال ان دخلت الدار فانت بمنى نظرا الى او قال ان دخلت الدار فوالد لا اقربا ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد رجوع آخره وحدها شريطة الظهار والايلاء واجبه عنه بان الظهار لا يبعد لا بطلان حل المحلية حتى اذا كانت المحل لا يقع الظهار لقوات عمله باثروه في منع الزوج عن الوطء الى وقت التكفية فلما كان حكم المنع وبه التطلقات لم يثبت المنع باعتبار سرقة المحل وان لم يبق بذلك الطريق فبقية الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا الا عن الظهار شبهة لمحلة بالحرية وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تحقيق ذلك فاما الطلاق فعلمه في ابطال المحل وقع الملك بعد وقوع الثلث فانت محل الحكم فلما يتبع اليمين بالطلاق فاما الايلاء والمعلق فلا حاجة الى ان يكون المرأة محلة فانه ثبت في غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والا يلاء ولا يحسنه



الحملان منها وانما استمر من عليه الحيض بان المرأة اذا لم تحمضها او الحيض او بالبدن مستند من طلاقها بالشرط  
 فان الحيض لا تبطل وقد بطل على الحملية و بان الالة اذا استولدت بنتا لم يولد لها ولد فاعتقنا الموت  
 ثم اوردت وسببت وعاد من المولى تحت المتن واجيب عن الاول بان الحملية لا تبطل بالردة بل بان  
 امرأة اذا اوردت بنتا من زوجها ثم اطلقها في العدة وقع طلاقها ولو اوردت جميعا لا يبطل النكاح وانما يقع التفرقة  
 لا لقطع العصمة بينهما وإنما بقيت الحملية بقية كاليمن وعن الثاني بان المتن وعين وقع بطل التلويح بالموت و  
 بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن تعلق بالموت عتق من سبب عديله وهو قسامة نسب الولد في الحال كما استولدت  
 بنكاح فانها لا تصير له ولد له فان كانا صلاهما ولد له الان اقيام النسب في الحال بقوله دام العلة بفسخ في  
 شريعة فكذا العلة في اللغة عند البعض اسم لما من تغييره وصف الحمل بحوله لا عن اختياره ولهذا سمي المرح  
 علة فان الحمل تغيير لحوله من وصف العفة والقوة اسما للضعف والمرض وقيل سمي ما خذوة من العلل وسمي  
 اشدية وسمي الموجب للحكم في اشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل سمي في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور بغير  
 كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال سجد علة لخروج عمرو ومجوز ان يكون في علة علة لا يشترط  
 خروج عمرو وسمي في اشرعية عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوت ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم من  
 فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وليقول ابتداء عن اسباب والعلة علة فان المراد  
 بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل الوضعية اسما جعلها  
 الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والادوات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كاللعنة المؤثرة  
 في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابى منصور رحمه الله  
 ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يحجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن القول لبعض المتدريين ان العلة هي  
 الامر الذي اذا وجد يحجب الحكم عقوبة بلا فصل وثبوت الحكم بالعلة به عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخير وذلك اي بان يضاف  
 الحكم اليه ابتداء مثل بيع المبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والادوات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد  
 كاللعنة المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابى منصور  
 رحمه الله ان العلة هي المعنى فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلل ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة اشرعية حقيقة  
 تتم باوصاف ثلاثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعا لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لما يوجب  
 وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها  
 مستصلا بها من غير ترخ فاذ امت هذه الادوية كانت علة حقيقة واذ لم يوجد فيها بعض هذه الادوية كانت علة مجازا  
 او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب اشكال هذه الادوية وعدم اشكالها الى سبعة اقسام فسميت  
 عقلية علة اسما ومعنى حكما في نظائرها كقوة وعلة اسما ومعنى لا يحل كالباع بشرط اختياره وعلة اسما ومعنى لا يحل كالباع  
 وعلة معنى حكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذي سمي



في الكتاب وصفاً له شبهة العلة وعلته اسماء لا يصف ولا حكماً كالطلاق المعلق وعلته حكماً لا اسماً ولا يصف كالشرط الذي لا ينفك  
عن معارضة العلة مثل حظر البيرة والعلته التي لها شبهة بالاسباب غير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علته اسماء ومعنى كالايجام  
المعنات او علته معنى لا اسماً وحكمها كغلبة العلة لكن باعتبار الشبهة بالاسباب الذي قد يخلوا القضاة عنه يجوز ان يجعل قسماً آخر  
بقوله وليس من صفه العلة الحقيقية بقدر ما يحكم بل الواجب اقتراضها معاً وذلك كالاستطاعة مع الفعل الاختلاف  
من ان العلة العقلية كانت او شرعية تقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن  
معلوم ما نأخذ الحركة الاصح تقارن حركة الخاتم والكسر تقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل باذلولم يكونا متقارنين  
لزم بقاها الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلامها فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على  
معلولها وتأخر الحكم عنها قد ما وما عرنا ما ينفذ في المحققين الى انما مثل علة العقلية في اشتراط المقارنة واليه  
اشار الشارح بقوله ذلك اى العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط كالاستطاعة مع الفعل وقوله عندنا متعلق بقوله  
الواجب كذا يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل  
في اقتراضها عند جميع اهل السنة ووجب تبين شأنا مثل اني بكر ومحمد بن الفضل ونسبهم الى الفرق بين العلة  
والشرعية العقلية فلم يجوز تراخي الحكم من العلة العقلية وجوز في العلة الشرعية كذا ذكر شمس لامة رحمه الله  
وهذا يشير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال يعين الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة  
بلا فصل وهذا يدل على جواز التأخير بشرط الاتصال وجه قولهم ان العلة ما لم يوجد بها لا يتصور ان يكون موجباً  
حكمها لان عدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم بقيتها ضرورة واذا جاز  
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمان وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يثبت زمانين فيلزم القول بمقارنة  
الفعل اي بالثبوت يلزم وجود المعلول بلا علة او خلوا العلة عن المعلول فانما العلة الشرعية موصوفة بالبقاء لانها  
في حكم الجواهر والاعيان الاتري ان فسخ البيع والاجارة والرهين والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمته بشرط  
ولم يكن لها بقاء شرعاً كما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تأخر الحكم عنها ما يلزم في استطاعة وجه  
القول لمتأخرانه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة لا يصح ان يسمي علة حركة الخاتم مقارنة  
لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تناخل الاجسام وهو محال على ما عرفت وكذا الحركة علة صيرورة الشخص متحرراً  
والسواد علة لصيرورة الشئ اهود وهو وجودان معاً ولهذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة  
مقارنة لحكمها لان الاصل اتفاق الفعل والشرع على ان العلة الشرع اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة  
في عدم قبول البقاء وما ظنوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثير من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود  
الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو ثبت كقوله حكم الحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقاءها لانهم يحتاجون  
الى الحكم وانما يثبت بلا سبب لان ما وجد يثبت حتى يوجد ما يرفع وهو لا يقولون ان الفسخ يرفع الحكم فيبطل الحكم  
لا على العقد ولكن سلبنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فلهذا ضرورة ثبتت وفعلاً الحاجة الى



فيشتر أو جلاهما أو فسخ الحكم لا يمكن إلا بفسخ العقد لأن الحكم ليس بمنفصل عنه يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما ورد موضع  
 البعوضة المية أشار صدر الإسلام في أصول الفقه قوله وإذا أترأى في الحكم بيعه عن الكسبة للمانع كما في البيع الموقوف  
 المانع مانع غير غير لغيره والبيع بشرط الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما كان علة أي كان باقرا في الحكم عنه  
 للمانع علة اسماء ومعنى لا محالة لفصل الحكم وما حزه عنه وتبوا القسم الثاني من الأقسام المذكورة قوله ان البيع  
 المبتدع ان يوجده من المالك في محله وقد وجد بهما فكان علة اسماء ومناه ان يفيده الملك لانه وضع لا فائدة  
 الملك شرعا ولغة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه لفائدة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك  
 للمشتري ثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو امتنع البيع تيقظ اعتاقه لا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا  
 لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة منعه ولذا لو حلت للبيت فباع بالدينار فبذره في كنف  
 كذا في اجازات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار وغل على الحكم دون المجلة به من البيع المام في اول  
 الكتاب فبقية البيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع وانما في عن الخيار وكان علة اسماء لكونه موصوفا لا فائدة الملك  
 ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال المانع الا ان الحكم الاسمي وهو اثبات الملك اليات تراض المانع وهو  
 حق الملك في البيع الموقوف لانه ملك محرم لا يجوز البطل عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذا  
 المعلق بالشرط معدوم قيل وجوه اشترط فلم يكن علة حلا الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك له صابعا  
 بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع  
 لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك بالتعليق  
 بالشرط وتوقف الشيء لا لعدم اصله فثبت باعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك له كذا ذكر الام  
 نفس لانه رحمه الله قوله ولا تكون اى كون كل واحد من البيعين علة لاسباب ان المانع وهو حق المالك او  
 الخيار اذا ازال بالاجارة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار ويمضي المدة في البيع بشرط الخيار وجوبها الحكم  
 من الاصل حتى يستقر المشتري بزوائده اى ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب الى ان يستقر  
 وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لا يثبت يعني لا يتوهم تناقض  
 الحكم عنه انه سبب لانه لان العلة قد تباين عليها المانع فان شخص رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر  
 والحكم متأخر اسل اذراك مدة ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشان في رحمه الله اسل  
 ان تغير المانع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعتراض عليه بان قوله واذا اترأى الحكم المانع فيستقيم على  
 اصل الشيخ رحمه الله لا ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الة القول بالتخصيص واجيب عنه باننا نيكز التخصيص على  
 معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتختلف الحكم عنها المانع وهما وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة  
 حقيقة تختلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا وتقابل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا  
 تختلف عنها المانع لم يبق علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجار التحصيل بالمانع والامر بسلامة قوله



فإنه لا يملك كماله بل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار والجارحة غلة الملك المنفعة والجارحة استعماله وضع له في حكم  
 أيضا في البيع متى لانه هو الموقوف في الثبات الملك دون غيره لا حكم لانه واراد على الموقوف وهو المنفعة التي توجد في مدة الجارحة والجارحة  
 ليس بمحل للملك فإذ لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدله وهو الجارحة لاستواء الثمن في الثبوت كالشئ والشئ فثبت ان  
 ليس بعله محكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد أصلا لان العدم ليس بمحل للعقد كما ان محل الملك ان العين المنفعة بها الموقوف  
 في ملكه لما قد ثبتت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولزوم حكمه كما يقام عين المرافعة مقام ما هو المقصود بالكل في العقد التسليم  
 وتقوم الغلة التي هي محل التسليم في مقام الملك المعقود وعليه في حكم جواز التسليم ولذا هي كونه علة اسما ومعنى في جعل الجارحة قبل الوجوب  
 وخرج اشراط التجبيل كما صح اذا الزكوة قبل الحصول واذا انقص من المسافر لوجوب العدة اسما ومعنى لكنه اى عقدا لاجارحة يشبه  
 الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه لعين هذا العقد وان صح في الحال باضافة الى العين التي هي محل المنفعة لكنه  
 في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجوده كما لا ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول  
 مشائخنا ان الجارحة حقوق متفرقة تجرد العقد ما يحسب يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الجارحة على حاله استيفاء المنفعة  
 حقيقة او تقديره بتسليم العين وثابت مستندا الى وقت العقد لان اقامته لعين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب ووجوب حكم  
 بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى سعدم سيوجد كما لو علة المضاف ثم تحيل العام والطلاق المضاف الى شهر ووافق  
 تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة بسبب لقدرة لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد وجوب  
 عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفضل الى الحكم بواسطة العقادة في حق الحكم عند وجوب المنفعة فكان له شبهة  
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العقد ثابت في الحال لقيام المعقود عليه حاله العقد فلم يوجب فيها  
 الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيها الى زمان الايجاب وانما قصر فيها نحن فيه على زمان  
 وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الجارحة لقيام  
 محلها وهو الذمة فيثبت بملك الجارحة في الحال كما ثبت ملك الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا يثبت الاضافة في حق الجارحة ولكن  
 لا يثبت ملك الجارحة في الحال رعاية للسواة بين البدين وانظر السجانيين فان ملك المنفعة لما لم يثبت المستاجر لا يثبت ملك الجارحة  
 للمستاجر انما متى لو بشرط في العقد لتجمل الجارحة ثبت الملك فيها المستاجر ايضا لان حق المستاجر سقط لقبول شرط التجمل فلم يبق  
 له ادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا جمل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يمنع البائع لان المنافع  
 من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كما لا يكون اذا جمل الزكوة قبيل الحصول لانه يقع  
 زكوة بعد تمام الحصول لان المانع وهو الدين قائم قايما لانه ههنا نحن المستاجر وقد سقط فيثبت الملك في الجارحة قوله  
 وكذا لك اى العقد لاجارحة كل ايجاب مضاف الى وقت كما الطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت  
 في المستقبل علة اسما لكونه موقفا لحكم المضاف اليه معنى لما يشره في ذلك الحكم لاحكامنا خذ الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته  
 في الحال لكنه شبهة بالاسباب لما قلنا ان الاضافة لقدرا اوجب شبهة بسبب حقيقة الاضافة اولها بذلك فثبت الحكم عند ثبوت  
 مقتضا عليه مستندا الى اول الايجاب لانه كان علة اسما ومعنى قبل مجي الوقت مع تجمل الاداء فيها اذا قال الله على ان يقتدر



بما يحتمل من الصدقة قبل مجيئها من الصدقة عند خلها في الزكاة كاد الزكاة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول وكذا صدقة الفطر  
 قبل يوم الفطر وكذا الواضحة النذر بالصوم وبالصلوة الى تان في استقبال سجود تعبدية عن الحقيقة والى يوسف فلفا في الحول وجود العلل اسما  
 ومعنى قوله وكذلك اي مثل ما ذكرنا من حقد التجارة وكذلك نصاب الزكاة والاسباب المضاف لنصاب الزكاة في اخره قال مالك  
 ليس لنصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناسيا بالحول بمنزلة الوصف لاثير من علة ذات صينين فلا يجوز تحصيل الزكاة قبل الحول كما  
 لا يجوز تحصيل الكفارة قبل الحنث وتحصيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي النصاب قبل الحول علة فانه لا يجوز الزكاة قبل الحول لاسباب  
 بل الحول اجل اخر المطالبين صاحب المال تيسر كما سفر في حق الصوم والصلوة لا يحل قبله ولو كان وصف كونه حليا من العلة لما صح التحصيل  
 قبله كما لو حل قبل تمام النصاب وقبل ان يحل لابل سائمه واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة غير موقوف على حلول الابل كالمديون  
 اذا عمل الدين وكالمساكين اذا اصام مع فسادهم ليعظم اذا حصل في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا  
 من الامام عند ذلك النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار عندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب وضع له اسما  
 لاسباب الزكاة شرعا ولهذا المضاف للزكاة اليه ومعنى كون النصاب مؤثرا في حكم وهو الوجوب لان الفتي يوجب المواساة اسي الاحسان الى  
 الغير لقوله تعالى وحسنوا وانفقوا او العناء في النصاب وكن وجهه وهو التواء وفي الغرب يقال اكسبه سالي مواساة اي جعلته اسوة فتيه  
 وقيده يهوني وواسيته لانه ضعيفه لكنه اسي النصاب جعل علة لضعفه لانه لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول فلهذا في حكم  
 النصاب هو وجوب الزكاة الى وجود وصف التما شبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهة بالاسباب لوجوب احد سببها  
 ان الحكم وهو الوجوب انما تراخي من اصل النصاب الى ما ليس بمحدث بالنصاب هو التواء فان التواء الحقيقي وهو الدر والنسل ليس في الاساس  
 ونيابته المال في التجارة والتواء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل الحسن والدرد والنسل في الحيوان يحل ليوهمها في المرمى  
 وسفادها وزيادة المال في اموال التجارة تجعل بكنة رغبات الناس تغير الاسعار والحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعني حكم  
 به وهو التواء حادث بالمال تاكل الانفسا بنية وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب فكانه اعتبارا عن المرمى ونحوه فانه علة للوجوب  
 في حكمه ونسبته في المواء ووصوله الى المرمى اليه ونفوذ فيه لان هذه الوسائط لما حدثت به لم تثبت له شبهة بالاسباب في حق الحكم  
 بل جعل علة للوجوب حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما راجى الى ما هو شبهه بالعلل لان التواء الذي هو في الحقيقة فضل على التواء  
 يوجب المواساة كاصل العناء وثبت اسي نيرداد به ليس في الواجب هو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثر في وجوب الزكاة من هذا  
 الوجه ثم لو كان الحكم مترخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بني في دلالة السارق فاذا  
 تراخي الى ما هو شبهه بالعلل كان له شبهة بالاسباب ليعتد من جهة العللية في النصاب جهة اصلا لانه فقال ولما كان اسي الحكم  
 مترخيا الى وصف لا يستقل اسي لاستند فيه شبهة اسي النصاب بالعلل اذا السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما هو قبل نفسه غير مضاف  
 الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجب كان هذا شبهة اسي شبهة اسي النصاب اصل التواء وصف يعني شبهة العلة للنصاب من جهة  
 شبهة اسي من جهة توقف الحكم على التواء الذي هو وجهه وتابع له فترجى شبهة الذي ثبت له من جهة نفسه لا ماله على شبهة الذي ثبت له من جهة  
 وصف ومن جهة اسي حكم النصاب ندمي من انه علة لشبهه بالاسباب انه لا يظهر وجوب الزكاة في اول الحول قطعا لغير الشان وقوله قطعا دخل  
 في الفتي لا يمكن القول بوجوبه في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو التواء اذا العلة الموصولة بها



لا يعمل بدون الوصف كالارض حرة لوجوب العشر والنحوج لصفته التامة تحقيقا ولتقديرها من الممكن من الزراعة فاذا كانت هذا الوصف من المراض  
لم يبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها وصفا موجودة قبل وجود الالبانة والشرط  
الا ان حق المالك والتعلق بالشرط ممتنعان بثبوت الحكم فتدوال المانع يثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذا لم يكن المشتري البيوع بزواطة  
التصديق والنفقة وبخلاف السافر اذا صار في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المودعي يقع من الواجب بلا شبهة لوجوب العلة  
مطلقة بصفتها ولا شبهة النصاب للعلل فكان اى النصاب يشبه للعلل فيه املا كان وجوب الزكاة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا  
يقوم بنفسه بل يقوم بالموصوف استنادا الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولى كرجل يعيش ما لم يستكنه يكون الموصوف بهذا البقاء اذ ذلك  
الموعد كسنة من اول ما دل الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح بتحويل الزكاة قبل تمام الحول على خلاف ما  
مالك لوقوع الاداء بعد وجوب اصل العلة كنه اى العمل بصير زكاة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب  
كامل جاز المودعي عن الزكاة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كمالا كان المودعي ملوما حتى لو كان اياه الى الفتي لم يكن له ولاية الا بشرط  
منه بحال لان القرينة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكاة وان اوداه الى الامام كان له ان يسترد منه اذا كان قائما في يده لان الرهن اليه  
لا يبريل ملكه عن المدفوع لان قيل لو عمل الزكاة الى الفتي فصار غنيا قبل الحول اذ ارتدوا العيا ذبا لثمة ثم تم الحول والنصاب كامل صار المودعي عن الزكاة  
كذا في التفتيش ولو صار المودعي زكاة بعد تمام الحول بشرط المية المصروف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب حولا وان  
بعد تمام الحول كنه يثبت استنادا الى اول التمسك به كما بيناه فيصير المودعي زكاة عند تمام الحول من حين الاجاء فلا تقتصر على تمام الحول فيعتبر به  
المصرف عند الاداء ولا عند تمام الحول وكان متفتناؤه وارتداده قبل الحول ولعبه سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما ذهب بعضهم لان الاجل يسقط  
بموت المديون ويصير الدين حالا لو اخذ من تركته وموت صاحب المال في أثناء الحول من السقط الواجب لا يؤخذ من تركته وكذا المديون يملك  
الاستقاطا لاجل ملكك صاحب المال منها سقاطا لاجل غيرك ليس بمعنى الاجل قوله وكذلك اى وشمل النصاب مرض الموت حمله لتغير الاحكام  
اي الاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به ومجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من العبة والصدقة والتجارية  
والوصية ونحوها اسماء لا وضع في الشرح للتفسير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه موثر في حجر من التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما شهد  
اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك لان تدع ورثتك فضا وحرم من ان تدعهم حالة يتكفون الناس فنه عن التبرع فيما وراء  
الثلاث بحق الوارث الا ان اى لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصفا اتصاله بالموت وهو وصف يشبه للعلل فاشبه الاسباب  
من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على اخر كوقوف وجوب الزكاة على التامة ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر باحق  
لو ذهب المريض جميع ماله وسلم الى الموهوب له يصير ملكا في الحال لان العلة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة وتصف  
المرض بكونه ميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وعوارض مرضية لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض  
فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يعين الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف لاجل اول المرض استند بحكمه وهو الحجر  
فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولا يتعد الاباحة صاحب الحق واذا ابرأ من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وبها اى المرض  
اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان تراخى الامر التي يحدث بالمرض منفض الى الموت  
وكان بمنزلة عليه العلة بخلاف النصابان الوصف فيه ليس بجاذب كما بينا قوله وكذلك اى وشمل ما ذكرنا من النصاب وغيره







المتشبهة بغيره في الشيء بل هو كعمل المدعي متقيا بولادة الفقيه كما جعل المشتري متقيا بولادة الملك قوله والاول اعم  
 من المصنف الاول شبهة المثلين في كل شي كونه في الحكم كونه في العلة كما كان في وجه اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر  
 انما في الامام ابو زيد وضمن الاثر فيهم الله ان وجوده لا يعمل ما يتم غلبة بالانعام معنى ان الميكاحه شرط في البيع واحد وصفي علة  
 الربوا بين الماسوا به المحلة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان لابد من اعتبار تمامه وكان كالطريق الى المقصود وحينئذ في ذلك  
 انفس ليس بمتشابهة اليه فيكون سببا محضا وقيل ان ليس بسبب فيكون بطريق منوع بشرط الحكم فليست بمتشابهة في اثارها من اركان العلة كما بينا فلم يكن  
 سببا وليس له نفس ايضا لغز الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلة كونه احدى ركعتي العلة او اركانها ولهذا قلنا ان  
 حرمة النساء بثبوت واحد وصفي علة الربوا وسما كمنس والقدر في قوله اسلم قومهيا في قوله لا يجوز لوجود كمنس ولو سلم شيئا في حنيفة  
 او حنيفة في رخص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسبة شبهة افضل فان التقدم من غيره على النسبة عرفا بما  
 حتى كان الثمن في البيع نسبة اكثر من في البيع بالتدقيق ثبت بسببه العلة لان حرمة النسبة مبني على الاحتياط وهي اسرع شواهد من غيرها  
 افضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت احدا الوصفين الذي له شبهة  
 العلة ولا يثبت بغيره المتشبه لان اعمى الحزبين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بما هوه وشما في الراجعة ولا يثبت  
 حرمة شبهة افضل شبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول بثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باختياره فلا  
 تمامه لثبوتها لا باختيار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة افضل ولم يثبت شيئا منها به ولا يلزم عليه  
 ان حرمة شبهة افضل الثابتة بالجوهر لا تثبت به العلة كما تثبت حرمة شبهة افضل الثابتة بالعلة منى لولاءه ثوبا جيدا  
 ثوب رومي من جنسه يجوز لان اعتبار الجواهر سقط بالشرع في باب الربوا فصارت كالعدم حكما الا ترى انها ساقطة الاختيار  
 عند وجود الوصفين عند وجود وصف واحد اعمى فاما الرمية والعينية فثابتان في بيع المساد فلا بد من اعتبارهما  
 في باب الربوا كما اتفقت بين المقلية وخيم المقلية قوله والسفر علة المرض الثابتة اسما لان المرض ينسب  
 اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر الاقطار والقمر وكذا لان المرض يثبت متصلا به حتى اذا جاء برميوت الممر  
 قصر الصلوة ولو طلع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يغيب كان علة حكمه وانما لم يثبت به رخصة السفر  
 فيما اذا شرع في العدم ثم سافر لان الشرع فيه قد اوجب الانعام والعارض اختيارى فلا يؤثر في اباحة الاقطار بعد  
 شموله المرض وليس له معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون النفس السفر لانها هي المؤثرة في ابي الريحانة  
 التي مبنيها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يا ايها الذين آمنوا لا يريكم الله الا انتم انتم انتم انتم انتم انتم  
 اضيف الى السفر وان حقيقة المشقة لانما امر بالمعروف والنهي عن المنكر في الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة فاقام  
 في شرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الفلان بابد ايضا فان الحكم الى علة العلة عند تعذر اقامتها  
 الى العلة ذلك وان الحكم مع السفر وجودا وعدا ولما انشئ تقرير شيخنا الى اقامة الشئ مقام غيره شرعا في بيانها وقيل  
 وهو قوله ان اعمى وضع الشئ مقام غيره بطريقين احدهما ان يثبت ان اعمى الى الشئ المدعو اليه كما في السفر والمرض  
 بان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذا ان المرض في ايجاب المرض لان العلة المعنوية ماله اثر في ايجاب الحكم وانا انما نقرر



في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي متى تمتد خوف التلف وانزياح المرض لكن لما كان المضي امرا بالنا سقاط اعتباره في زيادة  
 الحكم اليه ومما كان الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والتلف ونحو ذلك السفر لان السفر موجب للشقة لكل حال واما المرض فقد يوجب  
 خوف التلف والتلف قد لا يوجب هذا العلق المرض بنفس السفر ولم يتعلق بطلاق المرض بل تعلقت بما هو سبب الشقة منه والثابت في  
 انفسه الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يتخلو عن تأثيره في السبب او افعاله اليه والدليل يتخلو عن ذلك بل يحصل به  
 العلم بالمدلول لا غير كذا قيل كما هو في الخبر اى الاخبار عن المجبة فانه قام مقام المجبة فيها اذا قال لامرأة ان كنت تجبن فانت طالق  
 فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجودها جملتها فاقام مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مختص على المجلس حتى  
 لو اخبرت عن المجبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبها والتخيير يقتصر على المجلس  
 ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيها بينة من الله تعالى لان حقيقة المجبة لا يوقف عليها من جهة غير فلا من جهة  
 لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه متعلق بحكمه بدليله كالسفر مع الشقة والندم مع الحدث فصار بشرط  
 الاخبار عن المجبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط نفرا الاسلام وكذا في الطهراى الطهر النحالى عن الجراح اقيم مقام المجبة  
 الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيانه ان الطلاق امر مخطور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المخطور قد يحل  
 مباشرة للضرورة كتناول الميتة ونديع الحاجة الى الطلاق عند الخرج عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى  
 المتعاقبة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لا قلب النكاح المشرع للمصالح مفسدة فشرح الطلاق للمجبة اليه ثم هي  
 امر باطن لا يوقف عليه واثم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر النحالى عن الجراح  
 مقام حقيقة الحاجة تيسر قال شمس الائمة رحمه الله في ثلثة اوجه من الفقه احدا للضرورة والعجز عن الوقوف على  
 حقيقة العلة كما في المجبة وبه يتعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثالث في الاحتياط كما في تحرير الرواى في الزنا والجنك  
 والرجع والثالث دفع النحر كذا في السفر والطهر قوله واما الشرط الرابع فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنه الشرط  
 للصكوك لانها علامات والاشارة على الصحة والتوقف في الشرعية عبارة عما يضاف الحكم اليه وجوده لا وجوبه  
 اى يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخل في قول الرجل لامرأة ان دخلت الدار فانت  
 طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول وصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا وجوبا  
 بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول  
 اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان بين العلامة  
 والعللة تسميته شرطاً ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء الخمسة اقسام شرط محض وشرط حكم العطل وشرط  
 حكم الاسباب وشرط اسماء الحكم فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة النحاة كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله  
 الاول فاذا ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يبارحه علة صالحة لضافته الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصح ان يقام مقام العلة  
 خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تأثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند  
 وجوده صار شبيها بالعللة من هذا الوجه وعلل الشرح امارات في الحقيقة على الاحكام كالشرط في ان يخلط الشرط العلة



في حق اضافة الحكم اليه عند تعدد الاضافات اليها تحقق شبهة من الجائزتين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في التحصيل لان  
 النقل من السقوط في البئر والشيء بسبب محض لانه متعلق اليه وليس لهية بذليل انه لو اقام في موضع فخر فانه او اقام على سقف قطع ما حوله او  
 كان على حصن فقطع انفسه يحصل الوقوع بدون المشي فلهذا سبب وليس لهية لكن الارض كانت مسكنة عن الوقوع بالوقوع بالوقوع بالوقوع  
 الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكنة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع وايضا والشرط السقوط كدخل الدار في قوله  
 انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزرق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا لان الذي فيه من السيال كان الشق  
 ازالة للمانع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للمانع وتعدده اسقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى  
 العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصاحبة لاضافة الحكم اليها لان النقل بطبيعي ثابت يتحقق الله تعالى لا يهدي فيه ولا يصلح  
 للاضافة ضمان العدم وان اليه وليس باختيار في الغيا كغيره ان الطير في فتح باب القصر لتقطع بنسبة الحكم الى غيره والشيء مبلح  
 بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى الشيء الذي هو سبب الذي هو سبب لغيره اضافة الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا  
 ان الشيء مبلح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة  
 اليها ايضا حتى لو وجدت منه التعدي في بيان تعدد المورور على البئر فوقع فيها وبذلك فيسبب تلف اليد دون الحافر فصار كما ان تلف نفسه  
 وكذلك نقل القنديل وسيلان المانع امران طبييان ثابتان يتحقق الله تعالى للصلح اضافة الضمان اليها لما ذكرنا في مقام الشرط  
 الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزرق وقطع الجبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه فخلقنا من العلة  
 عند تعدد الاضافات اليها شبهة بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني  
 فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب  
 الكفارة فلا لانتها متعلقان بالباشرة ولم يوجد ذكر في بعض الشروح ان قوله والشيء مبلح احتراز عن الشيء الموصوف  
 بالتعدي كما اذا حفر جيرا في ارض نفسه فخطب فيها انسان فان تلف يضاف الى الشيء الذي هو سبب لانه لا يضاف الى الحفر الذي  
 هو شرط حتى لا يجب الضمان على السحافر لانه الشيء ليس بمبلح بل هو موصوف بالتعدي فيصالح علة في هذه الصورة بواسطة النقل  
 قلنا لا يصلح احتراز عنه لان اضافة الحكم الى الشيء في هذه الصورة ليست باعتبار وجود وصفه التعدي فيه بل باعتبار وجود وصفه  
 التعدي عن الحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صحة التعدي لو لم يثبت في الشيء في هذه الصورة بان كان  
 ما دون المورور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه يدركا اذا كان الشيء موصوفا  
 بالتعدي وانما يصلح احتراز عن الشيء الموصوف بالتعدي لغير اذنه اذا وجدت حصة التعدي في الحفر ايضا مع ذلك يضاف  
 الى الشيء كما اذا حفر في ارض غيره لغير اذنه فشيء فيها انسان لغير اذن المالك ووقع في البئر ملك لهما كل واحد من  
 والشيء موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى الشيء دون الحفر حتى كان دمه يدركا ولم يجب على السحافر ضمان يصلح قوله والشيء  
 مبلح احتراز عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر وجب الضمان على السحافر لم يكن قوله والشيء مبلح احتراز عن الشيء الموصوف  
 بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في داره لا يملكها لغير اذن المالك فموضع ما وقع  
 فيها لانه متعدي بالحفر في ملك الغير كما هو متعدي بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على السحافر سواء







المهر من الطلاق وحيثما جازى العقد في العتاق سجدت شهود الأختين خاصة لأن الاختيار وهو المهر فانه لا يرد من  
 وفوات مالية العبد يحصل ان بالاختيار كما بالتميز والتميز سبب لانه طريق مختص اليه فكان الحكم مقتضيا الى العبد  
 بسبب فلم يميز شهود السبب شيئا كما لا تضمن شهود الشرط فان بين شهود التميز وعدم وجوب الضمان عليهم لان الحكم المقتضى  
 الاضافه حكم وهو الضمان اليه بحيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى الحاكم في مسئلة التميز  
 كذا ذكره بعض الشرع ويظهر ان يكون على الاختلاف كما اذا جازع شهود الشرط وعدم في مسئلة شهود الشرط واليمين  
 وعلى هذا على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح حجة قلنا اذا احتسب الولي اولى المالك في البهائم  
 فقال المحاضر انه اسقطه نفسه كان القول قول المحاضر استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول  
 قول الولي وهو قول ابني يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة المحاضر بدخول الغنم في الغنم يريد اسقاط ثوب  
 الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يلقى نفسه عدلى البير في العادة مع انه منى عنه بقوله قلنا  
 ولا يلزم اياكم الى التمسك فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا اننا استحسنا في قبول قول المحاضر لما ذكره  
 في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وتكون خلافة الشرط التي هي امر ضروري وكان القول  
 قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتج الى الاستحقاق الذي على عاقلة المحاضر فلا يعنيه التمسك بالظاهر بل يحتاج  
 الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير قهر منه مع ان الظاهر لعارضه ظاهر اخر وهو ان البير يرى البير امامه في مجلسه  
 فلا يقع فيها الا بالقاء نفسه تصدرا فيقابل الظاهر وفي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجه بالشك بخلاف الجراح  
 اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجراح صاحب حلة اذا جرح حلة موجبة للضمان فعند وجود العلة  
 لا يقبل في العارض المسقط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسك بالاصل قوله وعلى هذا على الاصل الذي  
 بنينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب ثانيا اذ اهل رجل قبيح عبد الانسان حتى انق  
 لم يضمن الحال قيمة العبد لما كان بالتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسر وهذا اذا كان العبد  
 عاقلا وان كان مجنون فالحال قاصر من عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه حلة شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من  
 الاباق كما يحذف ازالة المانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو حلة التلف وهو فعل فاعل  
 متماز صالح لاضافة الحكم اليه فممنع اضافة الى الشرط ولما اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سالب على الاباق الذي هو  
 حلة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يفيض  
 الى الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة  
 وان كان يتقدم على العقد كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قولنا ان طالق او انت حر هو الذي يقع عليه العقد وجوب  
 الشرط ووجوده ككلام سابق على وجود الشرط واليقال الشرط كما يكون متاخر عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما  
 عليه كما لا يشك وفي النكاح فانه يتقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة بمعنى لانا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على  
 صورة العلة ولكننا نقول اذا تقدم لم يمتنع شرط بل كان شيا مشا بها من حيث ان تقدم وجوده لا يتخلو عن



معنى الاختصاص ان الحكم بواسطته وجود العلة كالسبب الحقيقي الاثرى ان العلة لو وجودها لم يوجد وجوده لا يتوقف المعقود على شيء وكان  
 من جهة ما يتوقف عليه الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن حضوره بالعلة قال الفقهاء  
 المعقود لو وجوده لم يتوقف عليه فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن حضوره بالعلة قال الفقهاء  
 العلة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب والكان مقارنا او متاخرا كان شرطاً مضافاً الى معنى السبب  
 ان شرط السبب لما قلنا كونه شرطاً للسبب المتخالف لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافاً الى  
 وصادف كقول الداية ونحوها وحيثما هو العلة وهو السابق لغيره بالشرط وهو على القيد بل هو حادث باختيار صحيح فالعقود  
 نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة اسباب البعض فكان التلief مضافاً الى ما اعترض من العلة دون تباين بين شرط  
 ولا يلزم عليه ما اذا امر به الغير بالابق فابق حيث تضمن الامر وان اعترض فعل فاعل مختاراً على الامر لان الامر بالابق  
 استعمال العبد فاذا الفصل به الا بابق يصير فاعله بالسلطان كما اذا استخذه فخدمه يصير العبد اذا عمل وتوفرت مقتضاه بمنزلة الا ان  
 لا اختيار له في مضاف التلief الى المستعمل فاعله القيد فزاله للمانع فلا يضاف اليه عند اعترض فعل مختار عليه قوله اذا اى حل القيد  
 من ثم الدليل كارسال الداية ممن ارسلها في الطريق فبالتبينة وليست من حسن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت  
 في ذلك الطريق فاصابت شيئاً لم يقينه المرسل لانه حكم ارساله قد انقطع بالجران والوقوف ثم انما انشأت سبباً باختيارها وكان  
 كالمقتضى الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون خاصاً لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه  
 وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقاً لها كذا في المبسوط واخره لقوله فبالتبينة وليست مما اذا ارسل وابتدأت في الطريق  
 فسارت فاصابت في وجهها شيئاً ضمن المرسل كما اذا جاز سبباً لانه سابق لها ما استتير على سن ارساله الا ان اى لكن لا كل  
 وكان قابلاً يقول كيف يكون حل القيد وهو بشرط كارسال الداية وهو سبب مقال المرسل صاحب سبب الاصل لان اارسال  
 ليس باناله للمانع وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سن ارساله وهذا الذي حل القيد  
 صاحب شرط لان العمل ازالة للمانع من السابق جعل سبباً باعتبار تقديم الشرط على العلة وقد اعترض عليه عمل مختار غير منسوب اليه  
 وكان في القطاع الحكم عنهما واضافته الى اعترض من الفعل سواء قوله قال ابو حنيفة والى يوسف يعني على هذا الاصل الذي  
 بعدهما قال لا يمتنع فتح باب تفسير قطار الطير يعني في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفتح بل اختلف  
 وفي فكر القادر شأبه اليه انه اى الفتح لا يضمن لان هذا اى فتح باب القفس شرط لانه ازالة للمانع من الطير ان جرى مجرى سبب  
 لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطير ان الذي به  
 تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطير ان واخرج فبقى الاول وهو فتح الباب سبباً مضافاً الى شرطاني معنى السبب المتخالف  
 علم جعل التلف مضافاً الى سبب السقوط في البر لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على السابق في  
 مسألة حل القيد بخلاف السقوط في البر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على هذه الشرط  
 من السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالماً بجموع ذلك المكان فلم يصح السقوط لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه حتى  
 اذا سقط لنفسه في البر بدونه ولم يضمن المخاطر لان ما اعترض على الشرط وهو القادر في البر علة سالحة لا ضارة الحكم اليه يصدر



ان يختار على وجه التقدير اليه في القدر النسبية الحكم من الشرطية فيقتصر على العلة ونحوها في سبب الداية التي هي سبب لان السوق يتوقف على  
 على الداية كذا فاستند الى المكرة والفتح يقع لان ليس على المخرج وكذا اذا ارجل كلبا على سبب مقتضى جعل كانه قد نفسه  
 ان الارسال سبب على الداية بعد التعليم كالسوق قبل في تلك فاما فتح الباب فلا يجرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج  
 نصاد ولم يجل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمه الله اذا كان الطير في نور الفتح فيمن  
 انفتح لان فعل الطير بشرطه لا يملك الاضافة الحكم اليه كان مضى الى الشرط ولان الطير لا يصير عن الطير ان عادة والعادة  
 اذا ما كدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا تحرك على الفور يستعمل عادة كانه كان انحر من على العادة بمنزلة سبلان  
 عند شق الرق فيكون الفتح سبب وجوب ضمان كالمشقة ولم يطل الاضافة اليه باختيار الطير في الطير ان لانه اختياره فاسد  
 كما اذا صاح يا لداية قد هبت صله فاسنا وان ذهبت فمخارة لانه اختياره فاسدا في الصباح سابق فاشبه القود خبير كما لو  
 التي حية على انسان فليسته وبسبب الضمان وان كانت في السبع فمخارة لان السبع لها عادة متأكدة فالتحقت بالطبيعة ونقط  
 اختياره فاذا لم يخرج في نور الفتح لا يضمن الفتح لانه اذا لم يخرج في نور الفتح علم اختياره انما تركت عادته فان كان المخرج  
 بعد ذلك حكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لاسباب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يسير عن  
 سنن الارسال وكذا لداية تحول بعد الارسال فكذا هذا لان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب  
 فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هناك السوق لان السوق يحمل على الداية كما بينا فيقتل الفعل الى المكرة  
 ولا كالتأحية لانه مباشرة الاتلاف اذا لا تقاد عليه تصرف فيه بخلاف مسكنا وطير مسكنا فتح جريه يلو فتح جريه فمخربت ليست  
 الاضمان عليه الصغار اما القسم الرابع من القسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم تعلق لشئ كان او لم يكن  
 شرطا اسما لا فقارا الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود حكم يتأخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما  
 واما القسم الخامس فهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فمثل الاضمان في باب الزنا كالحجج بيانه قوله واما العلامة هي الامار  
 في اللغة كالليل للظنون والمنازة للبيد في الشرح هي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون  
 وليا على طريق الحكم عند وجوده فمثل التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة  
 والتبليغ شعار الحج ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان يشهر فانه معرف محض الزمان الذي  
 يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق المجاز وذلك مثل الاضمان في باب الزنا قيل اضم ان الزنا علة  
 عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرة والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من هذه وجوب مثل الاض  
 في صفة الاضمان والاسلام وقال شمس المأمة رحمه الله شرطا الاضمان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح  
 الصحيح وامرأة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الالهية للعقوبة لا شرطا الاضمان على الخصوص والحرة شرط كميل  
 العقوبة وانما قلنا الاضمان علامته هي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف العقوبة علة للرحم على الصلوة  
 سيدت بعده فان الاضمان لو وجد بعد الزنا لما ثبت بوجوده الرحيم وعلوم انه ليس لعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق  
 مفض اليه فعرنا ان الرحيم غير مضاف اليه وجوبه ولا وجوبه عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا في يصير الزنا



[illegible]











من خيرات توجب التمسح وتلك الاشياء او تكون هي مدركه لما لا يكون احد من مستغنية في الادراك منها كذا القلب مركب ما هو مركب  
عن المحرر اس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك ليد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى  
والملكوت الملك وادراكه اذ لم يكن له كذا لم يثبت والبرهوت والبرهوت وشعاع الشمس ما يرى من غيولها عند طلوعها كالقنصيان والشهاب  
بالكسر شعله نار ساطعة فتجول به وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل وان كان الله المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال حصول  
المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه فلا يصلح الايمان بشئ من نفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع قلنا لا يمكن  
منه ايضا الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع ولعله لا يتوفيق الله تعالى فيكم  
من عاقل قبل ورود الشرح ولعله تشغل العقل بمقتضى انما هو الحق الحق مستخرج لفكره وتوضيحه بجفان الدقائق لما درم الغاية والكل  
لم يتبدل الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشاد لبقته فمدركه في غيابه ووجهه ولعله يحصل المعرفة بتوفيق الله وادراكه لا يتحقق الا بحصول  
والفهم والتدبر له على الدين القويم وثبته اياه على الصراط المستقيم فلم يجد سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه  
واخذ لان فعل عن الطريق بالارتداد وورد امره من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعباد والعباد فقصار من اخوان الاشياطين  
بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين فعوذ بالقد من البيع والطينان ودرج الشقاء واخذ لان بعد نيل سعادة الهدى  
والايمان انه الكرم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا موزونة للاس من عند الكرم المتعال قوله ولما لا كفاية بحجوه  
العقل لو جوب الاستدلال قلنا في بعض العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله القرني الاول  
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن بعض النسخ حتى اذا غفلت المرافقة وهي التي تربت على البلوغ ولم تصف الايمان  
يعني بعد استوصفت ولم تقدر على الوصف لو بلغت كذلك اى غير واصفة ولا مقدمة على الوصف لكانت من زوجه الاستحقاق صارا  
مكلفه بالايمان بالبلوغ فثبت بما ذكرنا ان بعض غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لكانت في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد  
البلوغ قوله وكذلك اى مثل ما قلنا في بعض قلنا في البالغ الذي لم قبله الدعوة انه غير مكلف بالايمان بحجوه العقل لما بينا ان العقل  
غير موجب بنفسه حتى اذا لم تصف ايمانا ولا كفاية ولم يقتض على شئ كان معذورا اذ لم يكن اهل لدرك العواقب بان بلغ على شاطئ  
جبل فبات عن ساعته فاما اذا احاطه الله بالتجربة وامهله لدرك الواقع لم يكن معذورا لان الامهال اذراك مدة القابل بمنزلة  
وحوة الزسل في حق تنبيه الفاسدين النور العفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له ما تاولا صورة الا وقد  
عرف له مصورا فكيف بعد روية صور احسنه وبعد ادراك مدة القابل في حيلة نجا لهما ومصورا بل يلزمه من النظر والاستدلال  
ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذ ارادى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك زمانا  
يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتأمل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الايات ووضوح الدلائل  
طورا لا ليك فيه عاقل ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى شمرهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان  
مقتضى الايمان تارك اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله كلفه اقامته الامهال و  
ادراك زمان القابل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفينة اذا بلغ خمسا وخمسين سنة يذبح ماله اليه  
وان لم يؤنس منه رشدا مع ان دفع المال الى بيتي بناس الرشاد بالنسب بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة



لا بد من هذا في جميع هذه المسائل بالبرهان والاعتقاد في الغالب لانها لا تترك فيهم حيزا من حيزنا والبرهان يحقق في الكلام بعد اثني عشر سنة من  
 ان يولد ايراسموس في شهر تموز من سنة ١٥٢٦ ولولده ابن له سنة اثني عشر في شهر الاول جدي البعير تمام خمس وعشرين سنة ومن صار  
 قمره اصلا فلهذا ما هو في الاصل فلا بد من ان لا يتغير رتبة في حاله في مقام هذه المدة مقام الرشد والشرط في رتبة رتبة و قد وجد اما  
 في حقيقة العقل والتقدير باستيفاء مدة التجربة فيجب في المال ليس كذلك ههنا بعد مضي مدة القابل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة و قد وجد  
 بصيرة العقل في الامانة والظاهرة في جميع المايرة فان لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالحكمة كما يكون بعد دعوة الرسول  
 فلا يكون معذورا قوله وليس على التمدن في هذا الباب ولعل قاطع اى ليس على هذا الامسال وتقدير زمان الامتحان والقرينة سنة  
 هذا النوع وهو العاقل الذي لم يتقبل الدعوة او في هذا الباب الذي نحن لصيدوه وهو بالبرهان والاعتقاد في العقل قاطع العقل عليه  
 ونحوه انه كذا وكذا في العقل انه مقدر بتدبير ايام اعتبارا بالمتدانة اذا استعمل لمثل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو مختلف  
 باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فربما قل تشد في زمان قليل الى ما لا يتبدى اليه خيره في زمان كثر  
 فيقوض تقديره الى المدة فزول اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيصفاه فيقبل ادراكه وليا قبله بعد  
 ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قد رتبة العذر الى الله تعالى بالعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله ليس كذلك  
 تمام الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله من جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان  
 سناه وليس على السجدة الذي يوقف به على العقول ومن كون العقل موجبا بنفسه وغير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التما  
 ولعل قاطع من نفس محكم او دليل عقل ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون ابتداء كلام وقوله من جعل العقل من تمام  
 فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرح اى وروا الشرع بخلافه او يمتنع شرح الكلام بخلافه او يمتنع وجود الشرع  
 بخلافه فليس معه دليل ليعتد عليه اى ليس دليل قطعي من شرعي او عقل ليعتد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل  
 بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقل بل اعتد امور الظاهرة تسليها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن  
 الاشياء كالاسمان وشكر المنعم بالعقل وقبح لعبها مثل الكفر والبغث به وعلم ان الشرع لم يرد تحسين ما قبل العقل فلا يوجب  
 حتى لم يرد ونسخ الاسمان والا وروا شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف  
 وقبحه به ونسخه تسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل وانتمنع نسخ احسنه وشرع ما قبله ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لا  
 ما جرت به بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون  
 موجبا ومن الغنى العقل من كل وجه وهم الاشعرية ولا دليل له اى ليس له دليل قاطع ايضا وهو من هذا الشافعي رحمه الله بدليل  
 قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لوقلم المسلمين قبل الدعوة فمناو ما هم فمجل كفرهم عفو حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان وصحاب  
 قالوا الا يضمنون لان قتالهم والكان حراما قبل الدعوة ليس سببا لضمان لانا لا نجعل كفرهم عفو اسجالات ولم نجعل غفلتهم عن الامر  
 والكفر عذرا بعد استيفاء مدة القابل فكان قتالهم قبل الدعوة مثل قتل ساد اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الضمان وقوله وكما  
 متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله وليس معه دليل لعني انما قلنا انه لا دليل للفرقة لان القائل يكون ملغى لا يجدي في نص  
 الشرع ان العقل غير معتبر للائمة فلو انما يلعنه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد ايضا لا بد له من الرجوع الى العقول



بأنه يقول قد وجدنا من العقل عدم الحق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العقل فصرنا  
 ان العقل مناط الاعتبار عند عدم الشرح وحليله كان متناظرا في مذهبه لانه أثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة نصارى كانه يقول  
 العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرقين الاول فقال وان العقل كسيرة العثرة ويوزن لغيرها ايضا عطف على قوله انه لا يجزى وهو الاطراى لا يستقيم  
 ايضا جملته حجة موجبة خصه لان العقل لا يتكفى من المسمى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس خالصة بهما واذا احدث العقل  
 حدث مغلوبا به لا في حق من خصه المذهب حجة واذا كان مغلوبا لم يكن له حجة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصح حجة فيه  
 الا يبرهن ان لا يجوز في الحكم الزام العمل بمسائل مغلوب المانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوبه لغيرها واذا كان  
 كذلك لا بد من تأييده بدعوة الرسول او باليقوم مقامها من ادراك ثمان التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل قد تسلك كل فريق نصرا  
 كما يكون فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم على تلك النصوص والى بعضها معارض بعض فلم تتم الحجة لاحد الفرقين بالتاويل والفرق الاخر  
 اياها بما لا يوافق مذهبهم فصارت كانهما ساطعة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على التمسك اذا علمت فيها عرفت انها لا  
 سعة ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفرق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفرق الثاني  
 فكانت من محل النزاع بمنزلة ذلك قال شيخنا رحمه الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الالهية اى من صفات قسوت بها  
 الالهية قلنا الكلام في هذا اى في الالهية على تاويل المذكور فنقسم على كذا

**فصل في بيان الالهية الالهية الانسان** للشيء صلاحية لعدو ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهى في لسان الشرع عبارة  
 عن صلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه كذا قيل وهى الامانة التى اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها لقوله وحملها الانسان  
 اما الالهية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الالهية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هى محل الوجوب ولهذا  
 يعنى صف الالهية ولا يعنى الى غير ما سجال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التى ليست لها ذمة وقوله  
 فان الا دعى بولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له عليه اجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك الرقبة وملك  
 النكاح ابشر الولي وتبشر ويحيا اياه ويحب عليه لقن والمهر لعقد الولي وهو رول ما ذكر بعض من لم يشم راسخه الفقه في مصنفه في اصول  
 الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من التراتب التى لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنه  
 بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هى ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف لاجماع والذمة  
 العمدنى للذمة لان لفتنه لوجوب لزم قال الله تعالى لا يبرقون في سؤ من الاول ذمة اى عهدا وتعالى عليه السلام وان اردوكم  
 ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم اى عهده والمراد به اني بشرى نفس رتبة لها ذمة وعهد سابق كذا ذكره في الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد  
 لماضى اعني انما ثبت له الذمة التى هى عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص اهلا للاستيجاب عليه الاستيجاب له بناء على العهد  
 لماضى الذى جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذا اخذكم من بني آدم ميثاقهم فمضوا  
 الآية روى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضى الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من طهرا ودم  
 فاخرج من صلبه كل ذرية ذراعا فتشبه بين يديه ثم كلمهم قائلا اى عيانا بحيث يعاينهم ادم وقال السميت بركم قالوا بلى شهدنا  
 ملا اى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة حجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس ابن مسعود رضى الله عنه



واما مسوده ابى الحسن والسدي وتعالى ومجايد الوعالية وعطاء ابن الثابت وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب  
عامة المتأخرين واصل الحديث والفقه قهرا هو المرد قولنا على عبد الماضى لعنى العبد الذى اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الآية لا  
يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الزرية من ظهور بنى ادم فان قوله من ظهورهم يدل من بنى ادم بدل البعض من الكل فكيف يجوز  
واما حديث يدل على اخراج الذرية من صلب ادم فوجه التوفيق قلنا وجهه انه قال الكتاب ان الله تعالى اخذ ذرية ادم بعضهم  
من ظهور بعض على حسب ما يؤول الدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذ من طهره وكان ذلك فى اوسنة مدة كما يكون فى موت لكل المفسر  
فى الصور وحيوة الكل بالفتح الثانية فان قيل فوجه التمسك بهذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجدنا فى ذلك  
قلنا انما الله تعالى ذلك ابتداء لان الدنيا دار حيت عينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك الال ابتداء وليس ما نشتى نزول  
به السجدة وثبت به العذر قال الله تعالى فى اعمالنا احصاه الله ونسوه واخبرنا سنينا بيا ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا  
بها العبد المنسب بها نزال الكتاب وارسال الرسل فلم تعذر كذا فى التفسير والمطلع وذكرنا فى الكشف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم  
اخراجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بركم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتحليل ومعنى ذلك انه نصب لهم المادولة على  
ربوبية ووحداية وشهدت بجهادهم وعبادتهم التى ركبنا فى انفسهم وجعلنا ميثمة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم و  
قرهم وقال الست بركم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا بوحدايتك وبالتحليل واسع فى كلام الله تعالى ورواه  
عليه السلام وفى كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماعته من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذى نحن بصدد  
ثابتا سنة دون الآية قوله وقيل الانفصال هو جزى من وجه يعنى فى كمين قبل انفصاله عن الامم جزوا من وجه حسا وحكما  
واما خلاف قراره وانتقاله لقرارات الامم وانتقالها كيدنا وجعلها وسائر اعضائها ولما اتفقوا بالمقرض عنها عند المولادة  
واما حكنا فلا يلحق لعقبا ويرق باسترقاقا ويدخل فى البيع بيعها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وحيوة  
نفسا بسلامة كين جزوا الاسم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح كمين لان يجب له الحق من العشق والارث والوصية  
والنسب لم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب  
واذا انفصل عن الامم بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرورة نفسا من كل وجه ومخطف على الشرط والجواب كان اى صار ابتداء  
ذمة الوجوب له وعليه كان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملة كما يجب على البالغ لتحقيق السبب وكما ان الذمة غير ان الوجوب اى  
لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكم وهو الاداء عن اختيار لتحقيق الابتداء ولم يتصور ذلك حتى حق لصير  
لعجزة فجاز ان يطل الوجوب اى لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتداء لغوات تصور الاداء  
من اختيار كما يتعدم لعدم محله مثل بيع المحر وعقاق البيمة ولما جاز ان يطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم تقسما بقسام  
الاحكام فكل قسم تصور شرعية فى حق العصى يجوز ان يثبت وجوبه فى حقه بالانكاح ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى و  
حق العبد والذى اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة فى فصل ما يثبت بالبيع وبعضها مشروع فى حق العصى كحق العبد  
من اسوال فيكون اى الوجوبه وبعضها ليس مشروع اى صلا فى حقه كالعقوبات فلا يكون اى الوجوبه فينقسم الوجوب بحسب  
انقسامها وتفصيل الاحكام فى حقه وترتيب الوجوب عليها نذكر فى الملول ثم بعض ما نحننا مثل القاضى الامام ابى زيد



وتغيره فالواجب حقوق الله جميعا على العبد من حين يولد كوجوبه على البالغ ثم يسقط عنها بعد الوجوب بعد الرضا لم ينعى كوجوب  
 ذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الزمة لاسطة القدرة وقد تحقق في حق العبد تحققها في حق البالغ لان العبد  
 والبالغ في حق الزمة والسبب هو انهما ليعتقرا في وجوب الاداء فثبت الوجوب باعتبار السبب والحمل وهذا لان الحقوق  
 الشرعية التي تلزم الاداء بعد البلوغ بحسب خبر الامام اختار زمة شيئا او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يقتصر الى قدرة  
 الفعل والقدرة التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم واداء اصل الوجوب لا ترى ان التاكيد والمنع عليه لا يغير  
 يلزم مع الصلوة على اصل الوجوب والسبب في الزمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذلك العبد لانها تستقطب بعد الرضا  
 بعد الوجوب وقيل لخرج وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان التحول بالوجوب نظر الى السبب والزمة من  
 غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء وما ذكره المحققون في الغلو واخطا لا يحاسب الشرع عن الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدة  
 الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وفيه يظهر الطبع من العاصي فحقق الا  
 المذكور في قوله تعالى لعلوكم انكم احسن عملا وكذا المجازاة في الآخرة فثبت عليه كما قال الله تعالى جزاء سجا كالوا يعلمون فثبت  
 ان الوجوب بدون حكم غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم لطريقين من الفساد وصورة لان العبد غير محتاج  
 بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوب سجا عليه ثم سقوطها عنه لا يخلو من فساد وصورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا  
 اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب  
 سالم عن هذا الفساد والمعنوي وتعليل السلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على العبد اصلا واستدلوا بان الوجوب لو كان ثابتا عليه  
 ثم سقط لدفع الجرح لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر حيث لم يقع المؤنة  
 عن الواجب بالاتفاق ولعل انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام سرف القلم عن ثلث من العبد حتى يتعلم يدل بظاهره على انتفاء  
 الوجوب اصلا فكان القول باولى واليه اشار الامام في الاسلام قوله ولما ادى وان الوجوب بقاء ثبت عند انتفاء حكمه لم يجب  
 على الكافر شي من الشرائع التي هي الطاعات لا خلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجوبه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من  
 السجود والعقاص لانه اهل الاداء اذا المطلب من المعاملات مصالح الدنيا وسيم اليق بأسور الدنيا من المسلمين لانهم اشروا الدنيا على  
 الآخرة وكذا التقصير من العقوبات الشرعية في الدنيا لانها على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو  
 مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة زجر من المؤمن والاعلاق ان الكافر لو اخذ وترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات  
 لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكفار المتوحدين فيافيون عليه في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لعراقيين من اصحابنا  
 الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وماتة اهل الحديث وقال عامة مشايخ ويارنا انهم لا يوجبون باءا ما يحتمل السقوط  
 من العبادات وان اداسها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المختار وفائدة انهم  
 لا يوجبون احكام الدنيا فانهم ان ادوا في حال الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفاتية  
 بالاجماع وانما يظهر في حق احكام الآخرة فان الكفار يعاقبون في ترك العبادات عند الفرق الاول زيادة على عقوبة الكفر  
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفرق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان فتسلك الفرق الاولى بان سبب



الوجوب متقرر وصلاحيته الزمته للوجوب بموجب شرط وجوب الاداء وهو كونه من غير معدوم في حقه فكأنهم من الاداء لا يشترط اليقين بالايان كوجوب  
والحدث في طهارة الاداء الصورة فكأنهم من ادائها بقدر كمال الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لم يترك ان ذلك في ذلك تخفيفا بسبب الكفر  
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جنابة الاثرى ان زوال الكفر بسبب الشكر وسبب الجهل اذا كان من تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء بسبب الكفر  
الذي هو راسل الجنابات اولى وليس حكم الوجوب وقائمه الا بالاداء بخير فان الايمان واجب كالفقه على كفره علم الله لانه يموت على الكفر وكذا الصلوة  
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلح هذه الصلوة ولا يتصور فيها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنها واجبة لقائمه لوجوب العذاب كذا  
وجه القول المختار انما اشير اليه في الكتاب بوجوب الاداء وقائمه الا بالاداء ونيل الثواب في الآخرة حكم من الله تعالى والكافر مع صفته  
الكفر ليس باهل الثواب محققة له على كونه حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المالك والمرأة لا يكون اهل الملك المتبعة لها على الرجل بسبب  
التكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله اذا انتقلت اليه ما هو المطلوب بالاداء انتقلت اليه الاداء وبدرن الاية لما ثبتت وتداخلت  
وجوب الايمان فانه اهل الاداء حيث يصير به الحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفر بالتخفيف  
عليهم كما طوا بل للتفتيش معنى العقوبة والقيمة في حقهما بانراجم من اية ثواب العباد و ذلك لان الامر بالاداء العبادة والمنفعة في ادائها  
للمؤمنين كما في الامور لا للمنافق كما في الامور لا للمنافق في هذا النظم والمنفعة محققة له على كونه فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا لا يسجد لامر ظم الشكر  
للمؤمنين في ان تقصيرها لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائها ما هو واجب عليه والكافر مستحق لهذا النظم فكان عدم تناول الخطاب  
المكفر تغليظا عليهم واسماقا لهم بالعبادة لا تخفيفا وقائمه الزم الوجوب الاثم والعقوبة جميع لان الخطاب بالاداء الاثم فلم يترك ان  
لمكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على اهل الايمان قبل ان يعقل لعدم اية الاداء يعني لا ثبتت نفس الوجوب  
في حقه اصل عدم الفائدة وهو لا وادع عن اختياره وهو لا يتصور ريدون الاية وهو عليهم الاية لعدم العقل اذا عقل الصبي عقل الاداء  
اي اداء الايمان قلنا لوجوب اصل الايمان اي ثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب متعلق بالاسيا  
وصلاحيته الزمته والامر بعد ذلك للزام اداء الواجب على ما عرف وجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقدر في حق اهل دينه كذا  
لنوجب بل ان احبوا لم يكن متانيا للوجوب بنفسه فثبتت الوجوب فانفس فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط  
بعد البلوغ بعد النوم والاعمار فكذا اذا دخل مولاة يزرمة ثانيا فسقط بعد الصيا والصيا اذا كان الوجوب حاصل اداء البشرط  
والشهادة عين معرفة صحيح وال لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون  
مستطيعا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متزوج بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة متحايلا  
بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متزوج بين نفل وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانها متبركة  
نفل وفيه من يقع انقلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امرته لو سلمت واني هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاصي  
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد  
ما ثبت لا يستعمل السقوط بعد زواله لا يسقط بالصيا فيقع ادائه فرضا لا مبالاة والصلوة تختمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط  
بالصيا كذا في هذا لما سقط وجوب استقام اثباتها فعلم وخبر السبب عن سببية هذا هو مختار القاصي  
الامام ابني يزيد شمس الائمة اسلموا في فجر الاسلام جمعهم الله وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السبب عن سببية



الاصح عندى ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقله لم يقدر على حاله بالبلوغ فان الاداء منه يلزم باعتبار عقله وصحة الاداء لا  
 كون الحكم مشروعا ولا يستدعى كونه واجبا الاداء فخرنا ان حكم الوجوب وجوب الاداء لا وجوب الاداء في حقه وقد بينا ان الوجوب  
 لا يثبت باعتبار السبب فالمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى يكون المودى فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجوب الاداء صار  
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المودى فرضا لانه  
 العبد فان وجوبه لم يقتض حقه غير ثابت حتى اذن له المولى او حصر الجاهل مع المولى كان له ان لا يودى ولكن اذا ادى  
 كان المودى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام حكمه وكذا المسافر اذا  
 ادى الحجته كان موديا للفرض مع ان وجوبه لم يكن ثابتا قبل الاداء بالظن الذي ذكرنا قوله واما الية الاداء  
 فتدعى ان عرف ذلك بالاستقراء كمال وقاصر اى نوعا كاملا في عاقلها فثبت بهذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قد  
 نهم انساب وهى العقل وقدرة العمل به وهى البدن والى الانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وجعل وحيته لان  
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا شيا يخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فنقل بلوغ درجة الكمال  
 كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة لعبد البلوغ كما في المعتوبة فانه قاصر  
 العقل مثل الصبي وان كان قوى البدن ولهذا اتفق بالصبي في حق الاحكام فالألية الكمال به عبارة عن بلوغ القدرتين  
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما  
 اكمال ثم الشرع بنى على الالية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يكون  
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اضلا والزام بالقدرة له عليه منتف شرعا وعقلا ولعبد وجود اصل  
 العقل فاصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء جرح لانه يخرج في الفهم باذني عقله وثقل عليه الاداء باذني  
 قدرة البدن والسبب منفي القيان بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يوجب شرعا وعقلا ولا وليا امر حكمه ولا اول  
 بالعقل ولقد رجمته الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيقتصر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر  
 على وجه يتغير عليه التوقف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل له البدن  
 العقل في الاصلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا العهد وتوهم لقاء نقصا  
 بعد هذا العهد ساطعا لا اعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دارا حكمه مع وجود ادعاء وان يدعى كلمة  
 قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن اصبى حتى يتعلم والمجنون حتى يعيق والناكح حتى يستيقظ والمراد العلم الحساب على ما قيل  
 والحساب انما يكون له لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالالية الكاملة وهى اعتدال السجالات بالبلوغ عن  
 عقل ثم الاحكام البنية على الالية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بها منقسم  
 الى ما هو حسن لا يمكن ان يكون غير مشروع لوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يمكن ان يكون مشروعا لوجه  
 كالمردة والى ما يمكن ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات ودون لبعض مثل الصلوة والصوم والحج وليس من  
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو لغير محض قبول البتة والصدقة والاحتساب حسا والاصطبا والى ما هو



محض كالأطلاق والعناق والى ما هو مشهور بين الامرين كالباع والاباحة وفي الكتاب اشارة الى احكام استة كما استتقت عليه قوله على هذا على ان صحة الاداء يقتضى على الابنية القاصرة فكذلك انما يقتضى للشان صح من الصبي العاقل الاسلام لعنى وجن احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يخص منفعة اى صح منه ما يخص منفعة كقول البية والصدقة لمخولة عن العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعى لا يصح الايمان فى حق احكام الدنيا حتى يرث اباؤه الكافر لعبد الاسلام ولا يبين منه امراته المشركة لانه مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح ولنا فيه بنفسه كالصبي الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير مولىا عليه من جهة غير حال مجزئة عن التصرف لنفسه منفعة ومتى كان قادرا لا يحيل مولىا عليه فدل بثبوت المولايه عليه على انه جازم فاما فى احكام الاخرة فهو يقع محض فوجب القول بصحة التحقيق الاحتمال ومن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة ثبوته فى احكام الدنيا لان احكامها منفصل عن الاخر فان من احتمل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعاين الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة فهو من احكام الدنيا ولما كان يحرم احكام المسلمين على المنافقين فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان حقيقة قد وجدت من اهل الجحيم سببه فوجب القول بصحة كما تحققت من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايان اقراره والتدقيق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز وكلامنا فى صبي عاقل يناظر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام وليزم انهم على وجه لا يبقى فى معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء والابنية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى الصبي العاقل وكذا حكمنا لانه اهتداء بالمدى واجابة للداعى وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون اديا واعيا لغيره الى الهدى

تمثال الله تعالى واثباته الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا يد من اهل ان يكون مستديا مجيبا للداعى بالطريق الاولى ولجود السبب الركن من الابل لو امتنع انما يمتنع كجبر شرعى كما فى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان نفع محض لا يجزئه كفر اذ الايمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يحل من وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يجزى الصبي عنه ويحيل الاسلام غير مشروع فى حقه بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم انه نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرتفع الى احكام الدنيا عقدا التزام احكام الشروع وهو دائر بين النفع والضرر حيث يكره به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امراته المشركة وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة وكان نظرا لبيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امراته لضاف الى كفره لياق على الكفر واياته عن الاسلام لا الى الاسلام من اهل ان الحرمان بسبب القطع المولايه بنينا بسبب القطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصما للمقوق لا قاطعا لها فيضاف الفرقة الى كفر الاخر واباه عن الاسلام لا الى الاسلام على انما لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امراته لفسد نكاحها بل هو مثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف نكاحها بل هو صفة الشئ ليستقاد من حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من ثمراته الا يرى ان الصبي لو ورث قريبه او ذهب له قريبه قبله ليقع عليه مع ان القتل ضرر محض ولا يمنع شرعية الارث والامته فى حقه بهذا



السبب لان الحكم الاصل للارث واليه تموت الملك باحوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقها وانما ليست العتق بناء على ثبوت الملك  
 لا مقصورا بالارث واليه ولم يثبت تحقق الارث واليه من غير تحقق العتق فلا يمتنع الارث بهذه الوسيلة كذا لو قيل لشرا عبد مطلق  
 بملك خمر اربا لامر وليتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمرا بامر والعتق ثبتت بدار عليه كذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي  
 من ثمرات الاسلام يلزمه اذا ثبت له احكام الايمان تبعها لغيره بان اسلم احد البويه ولم يعذر ومما حمدة ضررنا لما قلنا ان المتصور  
 الميراث الحكم الاصل دون ما هو من الثمرات كذا اذا اسلم بنفسه واسلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير المولاية ان يفسد الرق  
 على سائر الثمرات التي تصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم ثبت حكمه في ولده والدليل عليه  
 انه لا يصير مسلما باسلام السيد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان  
 ثبوت ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان العبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان  
 التصرف تفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه وقبيل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للولي عليه نظر اليه فلا يوجب عجزا  
 عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين قوله وصح منه اداء العبادات البدنية من غير حمدة عليه بيان  
 حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التقطوع من غير لزوم معنى وضمان لان  
 ذلك نفع محض لانه يعاودا ولا فلا يثبت ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التقليل بحسب هذه العبادات بعد اداء ما يشروع  
 بصفة الفرعية في حق البالغين بالزوم معنى اذا شرع فيها ولا لزوم تفعا لما اذا افسدنا لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في  
 حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على كل من انما عليه ثم يمين لها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة الزوم حتى اذا افسدنا  
 لا يجب عليه شيء كذا العبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكاة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيه ضررا انه في  
 المعامل باعتبار نقصان ماله فيثبت في ذلك في الولاية الكاملة دون القاصرة ولان الوجوب لما ثبت في حقه يكون الاداء منه تبعا  
 محضا بالمال وهو ليس من ابد قوله ويملك برامى الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجارة الولي وادائه  
 ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رسحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة  
 والتملك والشركة والاختار بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن وغيره لان العبي اهل الحكم بهذا النوع من التصرفات  
 بمباشرة الولي حيث ثبت له حكم التصرف من ملك البيع والشراء والاختار والمهر للمولى وقد صار اهل المباشرة بالوجود اهل العمل  
 حتى صح منه هذه التصرفات لغيره واستناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اذعن توهم الضرر برامى الولي لمحق هذا القسم من تصرفات  
 نفعيا يصح من العبي مباشرة وفي القول بصحة مباشرة برامى الولي اصابه مثل ما يصاب برامى الولي من النفع مع فصل نظم المباشرة  
 لان في ايهم عبارة نفع لا يحصل لمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة الضرر لا يحصل لمباشرة ولا  
 مباشرة وليه وذلك لغيره من ان يستد عليه احد البابين ويحصل تحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اي جواز هذه التصرفات  
 منه عند انضمام رامي الولي الى رايه باعتبار ان قصوره لما يدفع ذلك برامى الولي لمحق العبي بالمبالغ وصار بمنزلة ما نفع  
 ذلك بكمال رايه بالبلوغ وذلك اسي ميروته بمنزلة البالغ مختار اجنبية رحمه الله حيث قال فيقذ بغيره الى جانبين فاحتمل مقتضى  
 من غير من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انه لو



تصرفه لما كان باختياره أي الولي فإن اشترى به مالاً إلى ما عدا ما يشرط جواز تصرفه لغيره بما لا ينافي مع مقتضى الشرع في تصرفه في ماله  
 بغيره كما لو اشترى من نفسه ماله لا ينفذ التصرف من الولي بالعين الفاضلة لما ينفذ به تصرفه بالعين بعد اذن الولي أو لفظة  
 فيدان العين الفاضلة بمنزلة الهبة فإن من لا يملك الهبة كالأب والوصي في مال الغير لا يملك التصرف بالعين الفاضلة به ولو حصل  
 من المرفوض لغيره من الثلث كما لو تم البيع لاسيما الهبة بالأذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضلة لانه أضاف الهبة والقيمة  
 رحمه الله يقول التصرف بالعين الفاضلة تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في كل غير دخل تحت الأذن بخلاف  
 فإنها ليست تجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الغير مطلق بل مقيدة بشرط المأمن والاصح ولما يبعد  
 ان لا يصح التصرف من الولي ويصح من العبد كالأقارب بالدين أو بالعين والعقل بالعين الفاضلة من صنع التجارة فانه لم يقيد  
 بذلك استجلاب قلوب الجاهلين لتحقيق مقصودهم من البيع في التصرفات اذ لو كان هذا والعين اليسيرة أو عن التفتيش  
 في تصرف العبد المأذون مع الولي لغيره فاحش وواضح في رواية اجازة لما قلناه انه صار كالبايع بالانضمام رأي الميراثي  
 فلم يكن فرق بين ان يكون معاملة مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه حامل لنفسه فالحصن ملكه لا يكون تأنيهاً من وليه وفي رواية اخرى  
 روى ابي التصرف لغيره فاحش مع الولي شبهة النية وذلك لان العبد في الملك اسلاً ان ملك حقيقة واصل العقل والراسي  
 له في شبهة تصرف المالك من هذا الوجه وشبهة تصرف الوكيل من حيث ان في رايه خلافاً ويخبر ذلك برأي الولي في شبهة  
 النية في تصرفه نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النية في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذا تمكن فيه تهمة ان الولي  
 انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقيد بالأذن النظر للعبد فكما لا يصح الولي ماله من نفسه لغيره الفاضل لا يصح العبد منه لغيره  
 وسقطت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتقارب الناس في مشابهة نظر الى الأصل  
 قوله وسقط هذا الاصل اسي على ان ما فيه احتمال ضرر لاسيما العبد بنفسه وتحميله برأي الولي قلنا في العبد راي في العبد المحجور عليه  
 يتوكل اسي قبل الوكالة او لولي الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارة وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر  
 الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيه ابتداءه الى التصرفات وورث منها  
 ومفسارها بالتجربة فكانت لغتها بخلاف عبارة في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكانت لغتها محضاً لان صحى اداء الشهادة  
 على الولاية لما فيه من الالتزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها الهبة الولاية فيصح لو وكل العبد  
 ولا يلزمه العدة اسي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والتمن والخصومة في العيب ونحوها لان في الزامها معنى الضرر  
 ولا يثبت ذلك بالالهية القاصرة وباذن الولي يلزمه لان تصور انه اندفع باذن الولي فصار اهل الزام العدة وفي بعض  
 النسخ وباذن الولي تلزمه فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور بحكمه وان كان حكم العبد فيها ذكرنا حتى صح لو وكل  
 بدون اذن المولى كمال عقله ولم تلزمه العدة ونحو الضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه الالتزام المولى الضرر بالأذن  
 لكن بناءً على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن المولى لغيره الا بالزمام المولى الضرر بالأذن  
 النسخة الاولى اولى اطر قوله من اعمال البر ليس لغيره فان وصية باطية عندنا ولو كانت في البر لم يكن المالك ان الخلاف في ادعاءه في  
 البر دون غير ما عين هذه العدة لعلها الى الخلاف واختلف في وصية العبد في اهل المدينة يحوزون من وصاياه



ما وافق الحق وبما أخذ الشافعي رحمه الله لأن هذه الوصية تقع محض لانه يحصل له الثواب بها في الماترة بعد استغنى عن المال بنفسه بالموت لأن  
 امدان نفقة الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفقا مضاعفا والدليل عليه ان الوصية احب  
 الميراث والعصبي في الارث حجة بعد الموت ليسا وحي البائع فكذلك في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يضر به  
 فله عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وحتما وحيته باطلا  
 سوارات قبل البلوغ او بعده لاننا ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيستبرأ به الله بطريق التبرع  
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق الحال وهو انما حاله الموت فيقول عنه الملك لو لم يوص به ما يتقلب نفعا بالحق  
 اسحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشترقت على الهلاك لم يصح البيع مع انه يقع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع بتزول ملكه بغير  
 يدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعا فبيته لم يخرجه وان القلب نفعا بالتفريق اسحال وكما لو طلق  
 امراته المصرة الشواذ لغيره من غير احتساب المؤسسة المحسنة لم يخرجه وان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من البهارة  
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر به الناس ولين سلطان في الضمانه نفعا من حيث حصول  
 الثواب ففي القول بعينه ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للميراث فان قلل ملكه الى اقراره عند استغناء عنه يكون اولى عز  
 من التقليل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه يصل الى النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله  
 لان يدع ورتك اغنيا خير من ان تدعهم حالة يتكفون الناس لكونه نفعا محضا شرع في حق العصبي وفي الانتقال عنه اى من الارث  
 ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروع في حقه الا انه اى الا ليدار كذا ابواب مما يقال لو كان الا ليدار ضررا بعينه ان  
 لا يكون مشروع عا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان ايمته كانه يميز ان ليشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والطلاق واليه  
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور ايمته ثم اشار الشيخ الى بيان المقسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك  
 اى المضار في حق العصبي لانه مظنة المحرمه والاشفاق لانه مظنة المضرر والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار ايمته  
 ولم يحك ذلك اى ما يضر محض على العصبي غير مثل الولي والرعى والنفقة لانه ولا يتم نظريته وليس من النظر اثبات الولاء  
 فيما يضر محض في حقه وكان المراد من عدم بشرعية الطلاق والنفقة عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند  
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى في اصول الفقه زعم بعض شاشنا ان هذا الحكم غير  
 مشروع اصلا في حق العصبي حتى ان امراته لا يكون محلا للطلاق قال وبذا وهم عندى فان الطلاق يحكك بالكاح او لا  
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى حقه اى ايع الطلاق من جهة دفع الضرر كان  
 صحيحا قال وبذا يتبين نساد قول من يقول اننا اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب  
 النحالي عن حكمه غير متبرع بالبيع المحر وطلاق البهيمه لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا سلمت  
 امراته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول عفيفه رحمه الله وحججه واذا ارته ونعت القرعة بينهما  
 وبين امراته وكانت طلاقا في قول مجرجه الله واذا وجدت امراته مجبوا في صمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض  
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصى نصيبا لعصبي من عبيد مشرك بينه وبين غيره يستوفى بدل الكتابة فصار للعصبي متقفا نصيبه



حتى لو قيل في حقك انك لا يجب الا بالاعتاق فيمكن ان لا يملكه القاصر في بطله متعلقا بالحاجة الى دفع الضرر  
عن الشريك فغيرنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يمكن ان لا يملكه الا بالاعتاق القاصرة لتوفير النفع  
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو من رخص قوله باطلا القرض اى الا قراض فان القاضى يملك على الصبي ويترتب على ذلك  
لان صيانة الحقوق لما كانت منقوضة الى القضاء القلب القرض بجال القضاء لفعلا محضاً وتحقيقه ان القرض قطع الملك عن العين  
ببدل في ذمة الفلاس اذا لا ستر وادنى العادات ممن هو فقير غير على جهلنا محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحق  
فما شبه التبرع بمنزلة الحق على مال فلا يملك من لا يملك التبرع ولهذا لا يملك الوصى الا ان ذلك صح من القاضى وصار هو منقوضاً  
اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى يعدل العين وزيادة لان القاضى يملك ان يطلب ملياً  
على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبذل مأمون من التوسى باعتبار الملاءمة وباعتبار علم القاضى  
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وحيى وبنية فكان مصوناً عن التلف فوق صيانة العين فان العين لا يقرض التلف  
باسباب غير محصورة فصار القرض موقفاً بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادراً على تحصيله بالنافع النخالصة فذلك كان القرض  
نظر من القاضى فيملك على الصبي وفرضاً من الوصى لترجم حبة التملك في حقه فلا يملك والمطلب في رواية يملك لانه ملك المقرض في  
المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملك لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى  
فاما الاستقرض من فقير ذكره في شرح وصايا الجاهل الصغير لقاضى خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضاً جاز لانه لا يملك عليه  
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد لا بأس به اذا كان ملياً قادراً على الوفاء وذكر  
في احكام الصغار نقلاً عن المنتقى انه ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه قوله واما الردة فكذا بيان حكم القسم  
الثاني من حقوق التداوى الردة من الصبي العاقل صحيحة اى معتبرة غير مهددة في احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة و  
محمد رحمهما الله استحسننا لعلته لا يحكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والى الله لا يحل ذلك عفواً  
بعذر الصبا فقتيل من امراته المسلمة ويكره من الهيث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعى رحمهما الله لا يحكم للصبي  
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه والكان  
اطلاق لفظ المبسوط والانسار يدل على عدم صحتهما في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول المحبة مع اعتقاد الشرك  
حقيقة والعفو عن الكفر من غير قوة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح  
من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته المتبرى انه لا يصح عنه ما هو ضرر لا يشوبه منفعة كالبيع فما يخص ضرراً ويكره منه على وجه  
لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو حلت ردة لو حلت بقله  
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي من حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم برده لتحققها منه وكونها مخطوطة  
لا لكونها مشروعة لانها لا يحل ان تكون مشروعة بجال وانما يستحق من الصبي العاقل كالايمان وثبت الخطأ في حقه  
لانها لا يحل ان يكون مخدرة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع  
تبوتها بعد الوجود حقيقة للحجج شرعاً فان البالغ مجور عن الردة كما للصبي ولم يسقط حكمها بعد الصبا لانها لا يسقط بعد



البلوغ بعد الرضا والرضا ان جسد الغير المتداعي لا يعدمه على ما لا يجمل عار في الشيء جسد فكيف الجسد بالتداعي لعل مع انه  
 اتي من الجسد بغيره فلم يجمل ارتداد عفو بل كان صحيحا في احكام الآخرة بخلاف ان سعادة الآخرة لا تصور حصولا بل بالاحكام  
 وتذال بالارتداد وحقه لانه اعتقد الكفر فليس اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوة او جامع من عهده واعتكافه او كل  
 في صومه متعذر لم يتجبه هذه العبادات وان كان في فساد الضرر لانه باشر بانفسها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم لصبي من احكام  
 الدنيا كحرمان اليراث ووقوع الفقرة انما يلزم حكم بصحة ابي لهجة ارتداد لا يوجب الرجوع الى ما يلزم لزوم هذه الاحكام  
 من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمها لان يكون الحكم بصحة الارتداد لاحصائه هذه الاحكام فلم يصح المحققون مثل الصبي  
 للارتداد اى لا يصح المحققون مثل هذا الامر العظيم الذي لا يتحمل العقول بوجوبه واستلزامه هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد وتبعها  
 لا بوجوبه ان ارتدادا لستحبابه بدراجه وبولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بوجوبه منها ما هو جواز ثبته للارتداد فلا ان القتل  
 ليس من الرقة حكم عين المروءة ومن لوازمها بل هو كسب بالمحرار بغيره بصبي له من المملوك فلا يجب عليه جزاؤا كما لا يجب على المرأة  
 لو كان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العتد وهو الصبي او تحقق لغنى المحرم  
 بعد البلوغ المات في الاستحسان لا يقتل ويجوز على الاسلام لان اختلافنا في صحة اسلام في الصغر صا شبيهة في نقاط القتل  
 ولكن لو قتل انسان قبل البلوغ او بعده لا يلزم شيئا لان من ضرورة صحة رجوعه ابدار دمه وليس من ضروراته استحقاق قتله  
 كالمراة اذا ارتدت لا يقبل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط قوله

فصل في الامور المعترضة على الالهية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الالهية ما يتبين عليها من الاحكام شرعية في بيان امور  
 تعترض عليها فتعترضها عن لقاها على ما لها فبعضها يزيل الالهية الواجب كما لا يزيل الالهية الواجب والافعال  
 وبعضها توجب تغييرا في بعض الاحكام مع لقاها اصل الالهية الواجب والادراك له فخر على ما مستغفرت في تفسيرها والعوارض  
 جمع عارضة اى خصلة عارضة او افة عارضة من عرض له كذا اذا نظر له امر لا يبعد عن المصنف عنه ما كان فيه من حد ضرب ومنه  
 سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين لقاها الاخر على وجه يمتنع عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا للمعترض  
 الشمس وشفا عها وسميت هذه الامور التي لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لمنها الاحكام التي تتعلق بالالهية الواجب والالهية  
 الاداء عن الثبوت ولما لم يذكر الشيخ في تغيير الاحكام عوارض لمنها الاحكام التي تتعلق بالالهية الواجب والالهية  
 وانما لم يذكر الحمل والارضاء والشيخوخة القرية الى الفتاة في العوارض وان تغييرها بعض الاحكام لدخولها في الضرر  
 فكان ذلك المرض ذكرها كذا قيل وادود عليه الجنون والاعمال فانها من الامراض وقد ذكرها على الانفراد حسب  
 عنه بانها وان دخلت في المرض لكنها احكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافرد بها بالذكر مما وسى وهو ما ثبت من  
 قبل صاحب الشرح بدون اختيار العبد فيه ولما نسب الى السامان ما لا اختيار للعبد فيه نسب الى السامان على ان يبين  
 عن قدرة العبد نازل من السماء وكسب هو ما كان لاختيار العبد فيه يدخل في قسم السماوية على المكتسب ذكره لانه ظهر  
 في المعارضة يخرج عن اختيار العبد واشد تأثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب وذكره الصغير في العوارض مع الاشارة  
 باصل التحفة لكل انسان لان الانسان قد تخلو عن اصغر كادوم وحواء عليها السلام فانها خلقا كما كانا من غير



أقدم من غيره لان ما فيه الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امر عارضا على حقيقة الانسان ضرورية ولهذا  
 جعل الجهل من العوارض مع انه كان امرا على حال التداعي والتداعي حكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان  
 فثبت في حال دون حال كالمغزو وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن للعبودية اختيارا لان العبد قادر على ازالة تحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة  
 عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسب اختيار البقاء وبذلك اختلف الفرق حيث لم يجز من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالة ما في الاصل  
 بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجرة بل هي تثبت جبر الكفر والزنا والقتل والسرقة ولعبد ما ثبت  
 لا يمكن العبد من ازالة ما كان من العوارض السماوية ثم ان قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة  
 لانها مثبتان في اول احوال الادنى وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم  
 الجنون فقدم بيان الجنون لكي لا يفتقر الصغر قولا ولما الجنون فكذا اتى الشئ بالواجب لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد  
 الوقوف على حقيقة العقل ومحل افعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور المتضمنة  
 بين الخير والشر ومحل الدماغ والمعنى الموجب للاحكام اثاره وتعطيل افعاله المباحث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال  
 من غير ضعف في حكمة اطرافه وقوته في سائر اعضائه السمي جنونا ثم ان من اسباب الحجر فيما يتوقف صحة العقل نظر الجنون كالصبا  
 والبرق فانها من اسباب الحجر نظرا للصغير والولي والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارا في الشرع بالعقل والتمييز فبذلك لا يمكن  
 اعتبارا ما شرعا فذلك ليسد مبرراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازه الولي فكان المراد من الحجر فيما اخرجها من الاعتبار  
 من الاصل وتسميته بحجر اعمها توسي بخلاف الحجر في اقوال العبد والوصفي لانهما صادرة عن عقلي فجزان يعتبر ولكنها لم يعتبر بحق المو  
 واصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة فاما الافعال فانما توجد حسا لا مزايا فلا يتصور الحجر هنا شرعا فذلك لا يؤخذ  
 بضمحان الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكم وهو ثبوت الملك في المضمون ويسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط  
 اختراجه عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات وجوب الدية والارث ونفقة الاقارب فانها  
 لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه  
 نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن الجنون اذا وجد شرطه وهو الاستعداد على تمييزه وكذا المحذور  
 والكفارات لانها تسقط بشبهات واعذار فتسقط بالجنون المنزل للعقل بالاطريق الاولى وكذا الطلاق والطلاق والتمتع واما  
 شبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يكلفها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لانها من المضار المحفظة قوله واذا استدلى اخره كان  
 القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا فتبطل كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمه الله  
 لان اهلية الاداء تقوت بمرور الى العقل وبدون اهلية لا تقيمت الوجوب بخلاف الاغما فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو حجر  
 من استحالة العقل كالنوم وكان للعقل ثباتا كما كان كمن حجر عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاحكام الا ان  
 علمنا ان الثلاثة سمحوا فيه اذا قل بان زال قبل الاستعداد فحله ساقط الاعتبار والمحذور بالنوم والاغما وذلك لان الجنون  
 من العوارض كالاعما والنوم وقد استحق النوم والاغما بالعدم في حق كل عبادة لا يوجبها الى الجمع على  
 المكلف بعذر والاعما وجعل كانهما لم يوجد احلا في حق ايجاب القضاء وان العبادات كانت واجبة فغابت من غير عذر



فيكون المجنون الموصوف بكونه عارضا بها بما مع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامداد والا يردى ان الشرح الحق العارض بالعدم  
 في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام او نسي عليه او جن ولم يتنبه او لم يفتق الا بعد غروب الشمس لصح صومه مع  
 ان الاستسكان فيه ركن وهو فصل مقصود ولا بد منه مثله من التفتيش بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر  
 قبل هذا الفصل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحق الحق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود في  
 حق الوجوب الذي هو سبب اولي بان يكون كذلك في معنى ان الشرح الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تفرده حيث يحكم  
 بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاعمال ونحن في حق الوجوب احققنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة  
 مقبلا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولي بالصحة فاما اذا اكثر المجنون بان امتد قصار لزوم القضاء موديا  
 الى المحرج وهو الصحيح في القضاء المذكور في حد التكرار فبطل القول بالاداء اى بلزومه دفعا للرجح في القضاء وعدم الوجوب  
 ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الا تبادلية الوجوب الى الاداء والقضاء فاذا عذر ذلك لم يكن في الوجوب  
 فائدة وهذا القياس والاستحسان في المجنون العارض بان بلغ عاقل ما ثم جن ثباتا بلا خلاف بين اصحابنا فاما المجنون الاصل  
 بان بلغ مجنونا مثل الصبا عند ايجبة رحمه الله حتى لو افاق قبل السلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم  
 وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما قضى من الشهر والقضاء ما فاته من الصلوات عذره وعند محرم وهو ظاهر المروية  
 هو بمنزلة المجنون العارض وتبيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان المجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ  
 لانه فيه مانعة له عن قبول الكمال ببقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم بغيره المحقق  
 منتقرا على السحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاحتياط وسقيفا كل منها القوة فكان مقتضاها على الحل الكمال  
 بلحوق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء المخرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان المجنون الحاصل  
 قبل البلوغ من قبل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لا نقصان حصل عليه ما  
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وحدا الاستداد كذا علم ان الاستداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثرة  
 الموقعة في البحر لان المجنون اذا استدلا بد من ان يكون ايجابا لعبادة معه موقعا في الصحيح لانه لا يمكنه اداء العبادات مع  
 المجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال المجنون اجتمعت واجبات حال المجنون وحال الافاقة في وقت واحد  
 فيخرج في ادائها ككثرتها ثم لما لم يكن الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان  
 وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدورها في حد التكرار في الاستداد في الصوم بان يستوعب  
 المجنون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جوف من الشهر ليل او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر المروية  
 وذكر في الكامل نقلا عن شمس الائمة الاكلوا في انه لو كان في حق اول عليه من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب المجنون بالي الشهور  
 لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصيام فيه وكان المجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا  
 ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعدة خلفوا فيه واصبح لا يلزمه القضاء لان الصوم  
 لا يقتضي فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجوب احد ما انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار



تأكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الخمس والاسم المسمى بالموكب المسمى بالموكب على الاصل وفي باب الصوم  
 ينسب الى الوكب على الاصل اذ لا يأتي وقت وطبيعة اخرى بالمعنى احد عشر شهرا فيزاد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم  
 عليه زيادة المراتب على المرة الواحدة في الوضوء فانما شئت لتأكيد المعنى مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع  
 شرطا لاستبداد الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة وسنن والنوافل وان كثرت لا يماثل الفرض فلا يرد نقضنا لان  
 المطلوب نفى المماثلة بين المتبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزيادة فيه شرط كما لا يحصل فلم يجز ان يكون مثاله وانما  
 ان الصوم وطبيعة سنة لا وطبيعة الشهر وان كان اذ اورد في بعض اوقاتها كما فعلوا انما الخمس فلهذا اليوم والليله وان كان  
 اذ اورد في بعض الاوقات ولما كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة  
 صيام الدهر كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وطبيعة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجوده من الشوال  
 فكان الخمس كالشكر وتكرره وقته وتياكده الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب وان كان في مثل ما قال ابو حنيفة والوكب  
 في الصلوة على ما استعرفه قوله وفي الصلوة ان يزيد الجئون على يوم وليلة اختلف اصحابنا رحمهم الله فيما يحصل به التكرار فاعتبر  
 ونحو وقت نفس التكرار الصلوة في حد التكرار بان يصير الصلوة سائر ان التكرار يتحقق به واعتبر ابو حنيفة والوكب يوسف في  
 وقت الصلوة في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات والليالي في هذا الكتاب فائدة الاختلاف  
 تظهر فيما اذا جاز بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فاعتبر محمد رحمه الله تعالى  
 عليها لقضاء لان الصلوة لم يصير مثالا فلم يدخل الواجب في هذا التكرار حقيقة وعندها لا تقضاء عليه لان وقت الصلوة  
 وهو اليوم والليله قد دخل في حد التكرار حقيقة والى لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في مقام الواجب الذي هو سببه  
 ليس على المكلف باستقام الواجب منه قبل صيرورته تكرارا كما اقيم المسئلة مقام الشبهة في الزكوة التي لا استداده في حق  
 الزكوة ان يستوفى جنون الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن جعفر بن محمد عن ابي يوسف  
 في الامالي قال صدر الائمة ابو اليسر وبنا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بخلاف السنة الثانية وروى شهاب عن  
 ابي يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر سنة ونصف سنة طعن بالاقول لان كل وقت الحول الا انه سدل بعد التكرار  
 باكثر الحول عملا بالتفسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة اليسر ونف على المكلف من اعتبار تمام ساله اذ رتب الى سقوط الواجب  
 من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة اليسر من اعتبار حقيقتها واذا زال الجئون قبل الحد الذي ذكرناه في  
 كل عبادة وهو ما كان على الاختلاف المذكورين ابي يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبينا في حق الزكوة فما  
 اذا بلغ الصبي مجتونا وهو مالك لثواب فزال جنونه بعد مضي سنة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو متيق وجب عليه الزكوة عند محمد  
 لانه لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابي يوسف بل يستأنف الحول من وقت الافاق لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الا  
 حظه ولو كان الجئون عارضا فزال بعد سنة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل الاستداده  
 في الزوال ولو زال الجئون ابو يفي احد عشر شهرا تجب الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لوجود الزوال قبل الاستداده  
 وسواء الاصل والعارض عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الاستداده لانه كان سنا لا يكتفى غير مثل



الايمان بالتداعي مشروط في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مومنا تبعا للابوين او لاحدهما  
 وكان تبعا لا يحتمل العفو مثل الكفر فتثبت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مومنا تبعا للابوين لان التصرف الصادر عن الابوين غير ثابت في  
 حقهما الكفر والشك وجعل قبح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول ببره بعد الحقيقة من الابوين واذا ثبتت في حقها تبعية في حقه ايضا لانه تبعا لهما في  
 الدين الا يرمى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الامالة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد الابوان ونالت  
 التبعية في الاسلام لا وجه له جله مسلما بطريق الامالة فلو لم يحكم بوجوب ان تصوره وتما وهو فاسد فليس من القول بثبوت الردة في حقه  
 ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ خيونا والابوان مسلمان فارتدا وتحقبا به بدار الحرب فان تحقبا بدار الحرب وتركا في دار الاسلام لا يثبت  
 الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستفاد باحد الابوين وبالدراغا والاطل حكم الاسلام من جهة الابوين فلهذا ورد في  
 لانه خلف عن الابوين ولو ادرك فاعلا مسلما والابوان مسلمان ثم من فارتدا وتحقبا به بدار الحرب لم يصح تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في  
 الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم من لم يتبع الابوين لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه ولو لا اتفاق  
 والما قرأه لم نجد في ذلك بالاسباب التي اقرضت فبقي مسلما كذا في كتاب الامام مع قوله واما الصغير فانه في اول احواله مثل المجنون ولا يسقط  
 عن الصغير السقوط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا التكليف به لوجه لانه امي الصغير الضعيف يرجع الى مدلول الصغير عدم العقل والتمييز كالمجنون ولا  
 معنى ليعلم جميع الحيوانات به ليعرف ما يحتاج اليه من النافع والمضار التي تتعلق بحياتها وداركها التداعي في طباعها والعقل مختص بالانسان  
 به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليها في اول احواله فكان مثل المجنون بل اذني حاله لانه قد يكون للمجنون  
 تمييز وان لم يكن له عقل وهو عدم الامر من واما اذا عقل اى ترقى الصبي عن اولى درجات الضعف الى اوساطها وطرفه شي من انما عقل  
 نقلا صاحب خبر ابي نوح عن ابيه الا اذا كان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء فيجب لك لكن الصبار عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب  
 ضرا من الالبية لانه ناقص العقل بعد القاء الصبار وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اى بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من  
 حقوق التداعي مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات وشمل الحدود والكفارات فانها يحتمل السقوط باعذار تحيل النسخ في نفسها واثبت  
 باسباب بعلة مثل الوقت والمال واليبس فيجوز ان يثبت له بعد القاء الصبار الذي هو اس الاعداد وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي  
 لعدم الخطاب لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض واسم لا يحتمل السقوط لانه تعالى الله وانكم منه عن التفسير  
 والروايات فكان وجوب التوحيد والتمسك بواحد الالهية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعد حقيقة او تقديره مع ابقاء الوجوب كما يعذر  
 في اداء الصلوة بعد حقيقة او تقديره كالنوم وقد اطرقت مع ابقاء الوجوب فانه اذا اواه الصبي كان فرضا لا نفلا سطر  
 ما صيانة قوله وحجة الامر اى الامر الكلي في باب الصغير وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العدة اى ليطع عنه عده ما يحتمل العفو  
 والمراد بالعدة ههنا لزوم ما يوجب التبعية والمواخاة وقيل العدة ما حصل بالهدا الماضى وهو الوجوب وهم لما حصل من العرف  
 ويصح منه وله اى من الصبي بان يباشر نفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله بالامانة فيه اى لا ضرر فيه كقبول البتة ونحو مما هو يقع محض  
 لان الصبار من اسباب لرحمة طبع فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر  
 كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو اى عن كل عدة يحتمل العفو اى جعل الصبار اسبابا لا سقيا بكل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ لوجه  
 واخر به من الردة فانها لا يحتمل العفو واثبت في حق الابوين محترمة يجب بمصلح المستحق وتعلق له بها سببا فلا يمتنع



وجوبها بسبب الصبا لئلا يمتنع في حق البايع لعذر ولذا هي ولان الصبا سبب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الإرث  
بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا أو خطأ يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبإظهار كثيرة فيسقط لعنه الصبا ويحتمل  
لان المورث مات خفاً ولان الميراث ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة لقصوره معنى المجانية في فعله بخلاف الدية  
فانهما تجب لبعدهما المحل وهو بل وجوبها عليه اذا الصبا لا يفي حصته المحل ولا يلزم عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الإرث بالقتل  
حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقاً لا يستحق الإرث عن قهره لان الرق ينافي اهلية الارث  
لان اهلية بالهبة الملك اذ لو راثه بخلافه الملك والرق ينافي الملك لما سببه ولان تورث الرقيق عن قهره لعدم اهلية  
من الاجنبى حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهل الملك يثبت الملك ابتداءً له ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث  
وكذلك الكفر اي كالفريق في ان ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين  
على المؤمنين سبيلاً والارث مبنى على الولاية لا ترمى الى قوله عز وجل اخبرنا عن تركه ايا عليه السلام فبلى من ذلك ولما  
يرثني فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية كما ذكر الشيخ الاسلام في شرح التوقييم والعدم الحق وهو الارث ههنا لعدم  
سببه وهو الولاية كما في الكفر وعدم اهلية المستحق او عدم اهلية الشخص كما في الرق لا يعذر اذ هي عقوبة ولا يمتنع  
بسبب الصبا الا يرى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعذر ذلك عقوبة وكذلك هذا ثم  
الشيخ اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بالهبة لقراءة  
او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط اهلية كالحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخسر بكفاره  
عن اهلية الارث مطلقاً فانه يرث من كافراً اخر وذلك لما ثبت بدون الولاية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد  
اصلاً فلم يكن اهل الميراث لوجه جعل الكفر منزلاً للسبب والرق منزلاً لاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالهبة مع الولاية  
سبباً في اتقاء الولاية فثبتت اهلية قوله واما العتة بعد البلوغ فكذلك العتة آفة توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام في شبهة  
بعض كلامه كلام العقل وبعض كلامه كلام المجانين وكذا سائر امور فكما ان المجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل  
يشبه العتة اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فكما الحق المجنون باول احوال الصبي في الاطعام الحق العتة اخر  
احوال الصبا في جميع الاحكام الصبا حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه  
وتوكيله في بيع مال غيره وطلاق منكوته غيره واعتناق عبده غيره وصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي كانه اي العتة يمنع العتة اي  
ما يلزم الزام شئ فيه ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في التوكلة بالبيع والشراء فيقتل الثمن بتسليم البيع ولا يرد عليه بالصبي  
ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراة لنفسه لما اعتقته عبده بآذن الولي وبه دون اذنه ولا يبيع وشراؤه لنفسه بدون  
اذن الولي لان كل ذلك من العتة والكفر ولما ذكر ان العتة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما  
يملك الصبي والمعتوه من الاموال عليها فانه من العتة يثبت في حقها فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يملك  
من الاموال فليس لعتدة اسي ليس من العتة المنقبة عنها لان المنقبة عنها عتدة يحتمل العفو في الشرع رضوان  
المكلف لا يحتمل العفو شرعاً لانه حق العبد ولان العتة اذا استتمت في حقوق العباد وادبها ما يلزم بالعقود



في أغلب الاستعمال وهو المراد بها ههنا ضمان المستملك ليس من ثمة القليل فلا يكون عمدة لكنه أي الضمان مشرع جبراً لما استملك من  
المحل المضموم ولما اقدر به المثل وكون المستملك سبياً معزواً ومعتوباً أي بالقمار معتوباً لا يئنا في عصمة المحل الانتخابية الحاجة إلى  
السبب لتعلق بقائه وقوام مصالحه وبالصبا والمعتة لا تزول حاجته إليه عتقاً فيعتق معصوماً فيجب الضمان على المستملك ولا يمنع بعده  
أيضاً المعتة بخلاف حقوق امرأتهما فيجب لمفسرين الآية أن ذلك يتوقف على كمال العقل والتمسدة وسجلات الحقوق  
الواجبة العقوبة لهما لما وجبت بالعقل وقد خرج كلامهما من الاعتبار عند استلزام الضرر ما يجعل العقوبة اسماً بالملك الحقوقي  
حقماً قولاً ويوضع عنه أي من المعنوية الخطاب كما يوضع عن الصبي واليوجب عليه العبادات ولا يشترط في حقه العقوبات  
كما في حق الصبي وهو اختصار عامة المتأخرين وذكر القاضى الامام ابو نعيم في التقدريم ان حكم المعتة حكم الصبي لا في حق العبادات  
فان لم تسقط به الوجوب احتياطاً في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام روح  
مشير الى هذا القول ان بعض اصحابنا راجح انه ان المعتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرء حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما  
ظنوا بل المعتة نوع جنون فليس وجوب احواله لحقوق جميعا اذا المعتوة لا يقو على عواقب الاسور كمنى ظهر فيه تميل عقل وتحقيقه  
نقصان العقل اذ اترقى سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عنه العقل في حق من سقط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضاً كما اثر على سقوط  
بان صبا رجونا لانه لا اثر في الاثر كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط عن  
الجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقاً للعقل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الواسع ويسقط عن المعتوة كما يسقط  
عن الصبي في آخر احواله تحقيقاً للفضل وهو يلقى الجور عند نظره وحرمة عليه ويولى عليه اي عيشت الولاية على المعتوة لغيره كما  
على الصبي لان بثوث الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والحرمة لانه دليل العجز وليلى هو على غيره لانه عاجز عن النظر  
بنفسه فلا يثبت له قدرته المقررة على غيره لانه عاجز وما جمع الشيخ بين اول احوال الصبا والجنون بين آخر احواله والمعتة ذكر  
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفرق الجنون والصغرة لا فرق بين الجنون والصغرة والمراد به اول احواله  
الذي لا عقل فيه للصبي لان هذا المعتوة من الجنون غير محدود واذ ليس لزواله وقت معين فينظره فيقل اذا سلمت امرأة الجنون  
على ابيه وامته الاسلام في الحال فلا يزوجها عرض الى ان يعقل الجنون لان فيه البطلان حق المرأة والصغير محدود وفوجب تأخير العرض  
الى ظهور اثره العقل حتى لو زوج النصارى ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية واسلمت المرأة وطابت الفرقة لم يفرق بينهما كما  
عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق المصاحبة للنكاح باسلامه مثله في التعجيل تفويتة وليس في  
ترك الفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا مضاد في الحال لان عقل الصبي او انه معهود على ذلك اجزمى الله تعالى العادة فكان التاخير اولى فاذا قل  
عرض عليه القاضي الاسلام فانما يحل والافرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باسلامه ان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق  
السدون حق العباد ووجوب العرض من هنا حق المرأة فيوجه الخطاب عليه ولا يزوج الى بلوغ الصبي لان الاسلام الذي انما هو صحيح عندنا  
الا بانه منه فلا يزوجها الى انما هو كذا في شرح الجامع قوله واما الصبي العاقل والمعتوة العاقلة لا يفرقان بمعنى في وجوب العرض  
في الحال كما لا يفرقان في سائر الاماكن حتى لو سلمت امرأة المعتوة الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب على  
اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوة صحيح لوجوب اصل المعتة في الاسلام بعد



العاقل نفس على صحة اسلامه في محقق التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفيد العرض عليه فوجب العرض على وليه  
وفعل الظلم من المرأة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احتراز عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا  
في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه وكون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه وفي نفسه  
فحصل مما ذكرنا ان المجنون ساوي المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حق العرض على وليه  
وفي حق العرض على النفس ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي  
لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذلك قيل النسيان  
يعتبر في الانسان بدون اختياره فيوجب العقلة من الحفظ وقيل بوجوبه من الجهل الطاري ويطلق المراد من التعريفين بالنوم والاعمال  
وقيل بوجوبه من الجهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا يافقه واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمعنى عليه فانها  
خرج بالنوم والاعمال من ان يكونا عاليتين باشياء كانا يعلمهما قبل النوم والاعمال بقوله لا يافقه عن المجنون فانه جهل بما كان  
يعلمه الانسان قبله مع كونه ذا كرامات كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للخيلة مانعة عن الطبع ما يرد من الذكر فيها  
وقيل هو امر به لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي في  
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لان لكل بالالبية وايجاب الحقوق على الناس لا يؤدي الى ايقاعه في المنع الوجوب  
به اذ الانسان لا ينسى مبادات استوائية تدخل فيه عند التكرار بل انصارا كالنوم لكنه اي النسيان اذ كان غالبا في حق جنس  
صاحب الشرع بحيث يلزمه وادب المأزومة ان لا يخلق الطامة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع  
لما دما الى الاكل والشرب بسبب العدم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لعقلتها  
من غير عادة والتسمية في النبوة اي ومثل نسيان التسمية في النبوة فان ذبح الحيوان يوجب ذوقا وتهيئة لتفوق الطبع  
عنه ويتغير منه حال البشر وهذا لا يحسن الذي كثر من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالحوادث  
جعل خبر لكن اي جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد في الصوم وجعل كالنسيان  
قد وجدت في حق النبوة وانا جعل التسمية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق  
الله تعالى عز وجل لانه اي النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض له حده بغير الله تعالى وانقطع اختيار العبد عنه بالكلية  
فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو يوجب حتى لو ائلف مال النسيان ناسيا يجب عليه ضمانه  
لان حقوق العباد محترمة لما جرت كما مر بيانه لا لا يتألم لانه ليس للعبد على العبد حق الا بالكلية في نفسه وهي محترمة في حقها فانه لا  
بها قواصمها كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى لانه  
جل جلاله غني عن العالمين وله ان يتلى عبادة بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع فناء من اقصا لهم  
وقال الله تعالى ومن جاهدنا فما نجا به لنفسه ان الله غني عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجب بالعبد  
العلم فيجوز جعل النسيان عذرا في بعض الحقوق اذ دل الدليل عليه قوله ولما اي ولان النسيان  
جعل عذرا قلنا ان سلام الناس لما كان غالبيا بان وقع في القطعة الاولى على طعن انها العقدة الاخيرة لم يطلع



الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للمصلحة هيته تذكره انما العقدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في النوم  
 فيجعل عند احوال السلام في غير حالة العقدة الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان هيته المصلحة تذكره  
 له مانعة عن النسيان اذا نظر اليها فكان وقومه فيه لغفلة وتقصير فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قوله واما النوم  
 فكذلك النوم فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمس الحواس الطاهرة والباطنة من العمل مع سواد استعمال العقل  
 مع قيامه فيجبر العبد به عند ادراك الحق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة مخرجة في الدماغ الروح  
 النفساني من الجريان في الاعضاء مع قيامه فيجبر العبد به وقوله فجبر عن كذا ليس بجبر بل هو النوم اذا اغشى وتحوه داخل فيه لكنه بيان  
 اثر النوم وقوله فاجب تاخير الخطاب للمادة نتيجة قوله فجبر عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب بمعنى لما كان النوم  
 مجزا عن كذا كان حكمة تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو انما  
 تقرير عدم الانتباه ونه الان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى خير القدرة لان يطول  
 زمان الوجوب فحينئذ يسقط فعلا للخروج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضا ما يفوته فسر حال نفسه لانه لا يمتد ليلها  
 ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يسجل بالالبيته وقوله فبطلت عبارته نتيجة قوله وهو بنا في الاختيار يعني لما كان في النوم  
 لاختيار اسما لانه بالتمييز ولم يبق للتائم تمييز بطلت عبارته فيما بنى على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والردة والبيع والشر  
 صار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا قرأ المصلحة في صلوة قائما وهو نائم  
 لم يصح قرأته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يمتد قياسه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدورها لا من  
 اختيار واما العقدة الاخيرة فلما نص فيها من محذور حماسة وقيل انما اعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من  
 جملة الفروض وقرئ بين الركن وبين الفرض فركن الشئ ما يفسر به ذلك الشئ وتفسير الصلوة لا يقع بالعقدة وانما يقع بالقيام  
 والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو علف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد بحيث في يمينه ولو كانت العقدة من جملة الاعمال  
 لتوقف الحث عليه فان الحث في اليمين لا يتحقق الا بوجود ذلك الشئ وبناء على الاستراحة فيها ثبوتها بالنوم فيجوز ان  
 تحث من الفرض بخلاف سائر الافعال فان بناء على المشقة فلا ينادى في حالة النوم وذكر في النسيان اذ انما في العقدة  
 كلما عليه ان يقدر قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشئ جعل النائم  
 كالمتيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تقصد صلوة لانه ليس بكلام يصدره ممن لا تمييز له وهو  
 نائم والاشع الا انهم الاسلام وذكر في المعنى وقاوسي قاضيان والخاصة ان صلوة نفسه من غير خلاف وفي النوادر اذا تكلم  
 في الصلوة وهو نائم تقصد صلوة هو المختار فاما اذا التقطت النائم في صلوة فلا راية فيها من محذور ايضا فقال لما لم يفرق بين نفسه صلوة  
 ويكون حديثا لانه قد ثبت بالنص ان التقطت في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ان لو لم يفرق بين  
 لو انزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وهذا اخذ عامة التاخيرين احتياطاً كذا في المعنى وعن  
 شهاب بن اوس عن ابي عبيدة انها تكون حدثا ولا يفسد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلوة بعد الانتباه لان فساد الصلوة  
 بالقبض باختيار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم نفوات الاختيار اما تحقق الحديث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يتبع بالنوم فكا



المقدمة في هذه الحالة عدسا وما يستلزم الرماح فلا تقصد الصلوة وقيل تقصد صلوة ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة  
 نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في المقدمة والنوم كالنقطة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما  
 كونها حدثا باعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم اما سمي ان المقدمة العصبى في الصلوة لا يكون حدثا لزال معنى الجنابة  
 من فعله ومختار المصنف ومخر الاسلام رحمه الله انما لا تكون حدثا لزال معنى الجنابة عنها بالنوم ولا تقصد الصلوة ايضا  
 لان النوم يبطل حكم الكلام فبتين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالسائل الثلاث دون الاخرة وحده قوله والاغما  
 كذا لا غنى فتوريزيل القوي ويعجز به ذوالعقل عن استعمال قياسه حقيقة كذا في شرح الشيخ ابو المعين راجح وكانه وادفورا  
 غير طبعي والادخل النوم فيه ويحتمل ان الاحترار عنه يحصل بقوله يزيل القوي انه لا يخل بالالامة كالنوم لان العجز عن استعمال العقل  
 لا يوجب عدم العقل فيبقى الالامة ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار وادب ببقاء استعمال القدرة اوجب تأخير  
 الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشارنا الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اى الاغما اشرك  
 النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الانتباه والقدرة لان النوم فترة الصلابة اى طبيعة بحيث لا يتحرك الانسان منه في  
 حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققه العارضة فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة  
 ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتكمن ازالته بالعلية وهذا اى الاغما عارض من كل وجه لان الانسان قد يتحرك عنه في مدة  
 ميوته فكان اقوى من النوم في العارضية بنا في القوة اصلا كما بينا انه مرض يزيل الفتوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف  
 النوم انه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اى ولكونه اشده من النوم كان الاغما حدثا في كل الماء فيصطفي كان  
 اوقا عدا اوقا تما وراكعا وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بداية لا يوجد به ستره انما حصل في اثار اغلب  
 فحينئذ يصير سببا لاسترخاء يكون حدثا يمنع اى الاغما الدنيا قلنا كان الاغما او اكثر استعطي بها كذا في اوجبه مضطجعا  
 من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به المنع وهو الحديث الذي يغلب وجوده في اثار النائم ولانه فوق الحد  
 في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال محل بالعقل وكل واحد منها يؤثر في المنع من الاداء لا يفتقر الى كل واحد  
 منها كذا في بعض الفتاوى بخلاف النوم لانه لازم للانسان باصل الحاجة فيمكن كشيء يقع فلا يمتنع البتة لزمه الرماح وذكر  
 في فتاوى قاضي خان اذا غلب في الصلوة من غير تحريم نائم حتى اتمى سجدته فسد فيه قال بعضهم في قهش طهارته ولم تقصد  
 صلوة لانه حدث سماوي فله ان يتوضا ويصلي وقيل لا تقصد صلوة ولا يتستس طهارته كما لو نام في السجود كما اذا نام مضطجعا  
 مستجرا ينقض وضوءه وبطلت صلوة باخلات وانما استداد اذ انما استداننا في حق الصلوة خاصة من سقط به الصلوة اذا  
 استند ولم يعتبر استداد النوم في شئ اسلامي بل لا يسقط بلغة شئ لان المال كما ذهب اليه يستبرئ خياث للرعي لا  
 يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء دون القدرة على الاداء كما ان النوم لا يزيل الاداء الاصلية  
 قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر مارة وهو النوم لا يزيل الاداء الاصلية بل يزيل  
 عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يرتد على يوم الامة باعتبار انما كان في حيزه  
 رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد بن حنبل رحمه الله تعالى على اية ما سئل عن الجنون



في الجنون وتقل الشافعي رحمه الله استداؤه باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغنى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه  
القضاء لان وجوب القضاء يقتضي على وجوب الاداء وخرق بين النوم والافطار فان النوم من اختياره سنة بخلاف افطاره ولكن تخلفنا  
بحدِيث علي رضي الله عنه فانه اغنى عليه اربع صلوات فقضاهن وعالي بن ياسر اغنى عليه يوما وليله فقضى الصلوات كلها بن عمر رضي  
الله عنه اغنى عليه اكثر من يوم وليله فلم يقض الصلوات فخرجنا ان استداده في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم  
لا يعتبر استداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغنى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيته يلزمه القضاء ان تحقق ذلك  
الا عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالافطار ووجوب القضاء يقتضي عليه  
وقلنا لان الافطار عذر في تأخير الصوم الى زواله لاني استقاط لان سقوطه بزوال الالبية او بالخروج ولا تزول الالبية به لما  
بيناه لا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يشترط وجوده واستداده في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب  
وحياة الانسان ثم اريد منها لا يتحقق الا نادرا فلما صح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداده غير نادري وجب حرا فيجب اعتناء  
قوله واما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف الفسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء  
هو عبارة عن ضعف حكمي يثبت للشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر البهائم وآثر  
بالحكمي عن الحسي فان العبد بما يكون اقوى من الحر صلا لان الرق لا يوجب خلافا في سلامة البينة طاردا وباطنا لكنه وان تولى  
عاجزا على ملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج وما لكية المال وغيره ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارتقا حتى  
ملكو بالاستيلاء ثم ان تقر فانهم نافذة وانكحتهم صحته وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واما حكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم  
بالنسبة اليها حتى صاروا عرصة التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الا حرا ببناء على ديانهم فيما بينهم بالحرية فيثبت هذه الاحكام  
في حقهم شرعا اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه ابتداء بثبوت قائل الكفار لما استنكفوا عبادة المذمة جل وصيه وا  
انفسهم لمحقه بالجادات حيث لم ينفعوا بعبقولهم وسمعهم وابصارهم بالتأمل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله عز وجل  
ثم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبادة والخلقهم بالعبادة في الدنيا والابتداء الى  
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في حال البقاء  
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراد في معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد  
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يؤخذ منه ما يستحق به الجزاء وهو كالحراج  
فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يتدارك على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم  
ارض الحراج لزم عليه الحراج والعرضية المعترض للامراي الذي انصب لامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة  
اللبلاء اي منصوبا له بحيث يعترض عليه وسنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايما كنتم اي سعرتا لما فتيدوه بكثرة الحلول  
به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتداء الى اي الاستهان قوله وهو وصف كمال  
التجزى اصله التجزؤ بالهمزة لكن الفقهاء ليسوا بالهمزة تحقيقا كما هو مذهب بعض العرب في المعنويات فصارت تجزوا بالواو ثم  
قلبو الواو لو قوعا طرعا فصاروا التجزى ومثله تنوضه والنوض اي الرق لا يحتمل التجزى شيئا وزوال الواو في قوله بلسان



من مشائخنا انه يحمل التجزى فهو ملحق لفتح الامام بلدة وراى القواب في ان يشرق للنصافهم ونفذ ذلك سنة والاصح انه لا تجزى  
لان سببه وهو القهر لا تجزى اذا لا يتصور قهر نصف الشخص شأنه دون النصف والحكم يبنى على السبب كذا في المبسوط ولان  
الكفر هو لا تجزى والاشهر عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شيئا ما دون النصف والحاصل ان المحل لا تجزى  
في قبوله الوصف كما تجزى في النصف بالعلم والمجمل وكما ان المرأة لا تجزى في اتصافها بالمحل والحرية والمراد من التجزى وعده  
فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك والاتصاف به يقبل التجزى او لا يقبل فافهم  
ثم استدلل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالسئلة المذكورة وان محمد ذكرها في اخر دعوى الجاسع من غير ذكر خلاف فدل انه يذهب اصحابنا  
جميعا انه يجعل عبدا في شهادة وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثل لم يجعل ابنه لغيره واحد في الشهادة كما  
المراتب بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والكلج والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو من الرق لا يقبل  
والتجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة ملكية يصير الشخص به اهل للملكية والشهادة والولاية وغير  
بها من غير المستولي حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع  
بعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الحاضر للغير  
عنه للتجزى ثبوتها وزوالها اجماع الكل عليه فان الرجل لبيع عبده من بين يحوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما في  
النصف ولو باع نصف عبده يملك في النصف الاخر بالاجماع وينزل عن النصف البيع لا غير واذا عرفت احكام الرق  
والعتق والملك في التجزى وعده فاعلم انهم اختلفوا في التجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله الاعتاق لا تجزى  
حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبده متق كله ليس  
فيه شريك ولان الاعتاق الفعل الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسرت فانكسر  
فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار الاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الاعتاق  
وهو العتق تجزى لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفصال التعلق لما لم يكن تجزيا لم يكن  
التطبيق الذي هو الفعل مستجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي  
ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق تجزى حتى لو اعتق شقصاص عبدا ليعتق الكل ولكن يفسد الملك  
الباقى حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقه في ملكه بل يصير كالكتاب حتى كان الحق بمكاسبته ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه  
لا يرد الى الرق بالتجزى بخلاف الكتاب لان السبب في حق المكاتب عقله يحتمل الفسخ وهو الكتاب والسبب هنا ازالة الملك  
لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبده كلف عتق بقیة وهو المراد من قوله عليه السلام متق  
كله اى يصير متقيا خارج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك البين بالقول  
في تجزى في المحل لا البيع وذلك ان نعوذ تصرف المكاتب بملكه وهو ملك للمالكية دون الرق لانه اسم لضعف شرعه  
مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلق  
فيكون جزاؤه حقه له لحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك



كنعنة بالحيوة فانهما شرط للزنا فلو توافقا وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاحتقار  
 منه نفسا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مال متجزى كالشوا ب الا انه ازالة الى العبد والعبد  
 لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطا يوجب روال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واحقا قابوا اسقط  
 ازالة المالية على سبب ازالة الملك بطريق الاسقاط لعقب العتق لان يكون فصل المزيل لقياس الرق كالتاقل  
 فعله لا يحل الزوج وانما يحل لهينة ثم تزويج المزوج فيقتضى البينة فيكون فعله مكملا لو كثر القرب يكون اعتاقا بواسطة الملك  
 للبدون بواسطة نفسه اسحق قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى الى آخره قوله وصار ذلك ما ي اسقاط  
 الملك الذي هو متجزى لثبوت العتق الذي هو غير متجزى مثل غسل اعضاء الوطوء لا باحة الصلوة فانه متجزى  
 حتى كان فاسدا بعض الاعضاء شطرا وحزنا للحدث من ذلك البعض فلا يثبت اباحة الصلوة التي هي غير متجزية اصلا  
 بل يتوقف على غسل الباقي وكاعد اطلاق التحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية  
 كان مواقع الطلقة والطلاقين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازالة  
 الملك عن البعض حق العتق لان ازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاحتقار اقوى من التهمير والاستيلاء  
 ولما استحق العتق للحال ولم يحل النقص وجب بكملية من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبيا من حر وعبد ولان في الكتابة  
 ما يخرق حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان مقتضاها في كذا في الاسرار  
 فالخاصة ان الاعتاق عند ما اثبات العتق قصد ازالة الملك منها واشتباة بازالة الرق الذي هو ضده ومما  
 لا يتجزى ان فلا تجزى الاعتاق واذا لم تجزى كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطبيق نصف المرأة وايقاع نصف الملكية  
 وعنده الاعتاق ازالة الملك قصد وثبوت العتق منها لان ازالة لان المرأة انما تصرف فيها موقوفة لا فيها هو حق غيره  
 وحقق في الملك وهو متجزى فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزيا قوله وهذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احقر  
 بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع ملكية المال نياني بالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه  
 المولى بقيام المملوكية بالايمنى مملوكية من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالك من هذا الوجه لان ملكية تعني القدرة  
 والمملوكية تعني من العجز وبما استتافيان فلا يجمعان جهة واحدة في حق شخص واحد فان يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه  
 مالك للمال من حيث انه ادعى لاس حيث انه مال كما قلنا في ملكية غير المال قلنا لو قيل بالكية من حيث انه ادعى يلزم منه ان يكون  
 للمال بالمال وذلك لا يجوز لان المالك يتبدل للمال والمال يتبدل ولا يجوز ان يكون المتبدل يتبدل في حالة واحدة بخلافه  
 وليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباته في بعض الشروع ولا يخلو عن وبار فالاولى ان يمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي  
 ان لا يبقى بالرق ابيته ملك التصرف كما لا يبقى ابيته ملك للمال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك له تصرفا  
 في نفسه بما هو مملوكا وقد فانت له ابيته هذا التصرف وكان نائبا عن المولى حتى باشره بامرته ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذمته  
 حتى ان المولى لا يملك الشرا بثمن يجب في ذمته عبده ابتداء فيبقى للمال في ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار  
 بالحدود والقصاص يبقى مالك لذلك التصرف كذا في ما ذكره من البسوط واذا ثبت ان الرق يبطل بالكية المال لما ثبت للاحكام



على الملك في حق الرقيق فلا يملك والمالك بالتبعية وان اذن له المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاق لانه من احكام الملك  
 كالاعتاق وقيل ان الملك يورثها التفسير لان ملك التمتع يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشرع والجواب ما بينا ان سببه هو ملك  
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم ايلية فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاثير لاذن المولى في اثبات الالوية انما يثبت في اسقاط حقه عند قيام  
 ايلية العبد والتبعية التي يورثها بيننا واعدتها لا يورثها لعلية من التفسير وهو الذي يقال تسربت جارية وبسرت كما يقال تظنت وتظنيت  
 ونحو ذلك بالكتاب بالذكري ان حكم المديركه كملك له صار حق بملكه لحرية يدا في يوم ذلك هو التفسير له فان قال الوهم يذكره قوله ولا يصح منها حجة  
 الاسلام يعني لما ابطال الرق بالكية المال لا يصح من العبد والمالك حجة الاسلام حتى لو حيا يقع بغيره وان كان باذن المولى لان القدرة  
 والاستطاعة من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصل الانسان ما في البدن والمال والصيد لا يملك شيئا منها اما المال فلما قلنا واما المنافع  
 فلان المولى لما يملك رقبته كانت المنافع مادية على ملكه لان ملك لذات علة الملك المنافع وتكانت المنفعة للمولى واذا اعدت القدرة اصله  
 يثبت الوجوب الا ان يمس عليه اى على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يجعل بها الصوم الفرض  
 والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها متع على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود شرطه فلو كان  
 عن الفرض بخلاف الفقير اذ اخرج ثم استغنى حيث صار ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لزمانه وانما بشرط التمكن من الوصول  
 الى موضع الاداء فيما يرمى طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصل المتأخرة التي هي حقه فكان قرضا فاما منافع العبد  
 فلو اده وبأذن المولى لا يخرج النفقة من ملكه فاما وقع اداؤه بملك لغيره فلا ياتى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانه ياتى ادى  
 بملك المالك وهو للمولى لان نفسه وبذلك بخلاف الجمعة اذا اباذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تودى في وقت الظهور فلو كان الظهور  
 ومنفعة الاداء الظاهر يستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في السبوط قوله الرق لا ينفى بالكية  
 في المال هو النكاح والدم والحياة لان الجهة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمتنع بالكية  
 لهذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء سببا على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية والضرورة داعية على اثبات هذه المالكية ايضا  
 لان العبد مع صفته الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون ابا القضاة بها وهو لا يملك الانتفاع بامر المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بها  
 سواه اكله ولبسها عند الحاجة وليست له ايلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا بالنكاح فيثبت له بالكية النكاح وانما يوقع نفاذه منه على  
 اذن المولى دفع الظاهر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذ المهر يورثه المهر يتعلق به  
 وباليتماع حق المولى فلم يكن يدرى من اجارته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه عن المالكية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو  
 اجار بدون الاعتاق كان المالك للبيوع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وله المالك  
 للنكاح ووبن المولى ولا يقلل ان المولى يملك اجارته على النكاح ولو كان العبد مملوكا للنكاح لا يملك المولى اجارته عليه لاننا نقول انما يملك اجارته خصيصا  
 للملك من الزنا الذي هو سبب للمالك النقصان لا لانه مالك لانه كان العبد هو المالك للبيوع بعد الاجار دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو فسخ  
 النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لانه يثبت له ملك الدم والحياة كما يثبت بالكية النكاح ولهذا لا  
 يملك المولى اطلاق دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرارتان ولي القصاص مستحق اربعة دونه وهو في ذلك مثل الحر  
 وكان هذا اقراره على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحرية لانه متع على



اصل الجدة في حق الدم والحيوة قوله ويتا في الرق كمال الحال في اهل الكهانة الموصوفة لله في الدنيا واحترابه عن الكرامات  
الموصوفة في الآخرة فان لعبد سيادى المحر فيها لان اليه بالنعوى والارحمان للمحر على العبد في القومس وانما يتا فيه لان كمال  
التجبال بسبب الكرامات بينه العز والشرف والرق بينه عن اللذل والهوان فلا بد من ان يكون بينهما تناف من الهمزة فان الالفاظ  
بما يصير انما لا يجاب والاستيعاب ويمتاز بها من سائر المحر انات فيكون كرامته والكل فان استفراش المحر وتوسعة طرق فضا  
الشوة على وجه لا يتلزم بحق اسم ولامته كرامته بلا شبهة ولهذا تسبب المحل في حق النبي عليه السلام الى الشفع والى ما في الزيادة  
شرفه وكرامته على كونه الخلق والولاية فانها متعينة القول على التغيير او الالى ولا شك ان ذلك كرامته لانه من باب السلطنة ثم من  
القصاص الاشياء الثلاثة بسبب الرق تعالى متى ان ذمة اى ذمة الرقيق ضقت بسبب الرق لانه من حيث انه صله بالارقي صار  
كانه لازمة لاصلا ومن حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة نطقا بوجود اصلا لذمة ولكنها ضعيف بالرق فلا تحمل الدين اى  
لم تقوى على تحمل نفسها لنفسها لا يمكن المطالبة به بدون انصاف بالية الرقية او الكسب اليها اذا لا معنى لامتا لها الدين الاصح  
المطالبة فانما صميت اليها بالية الرقة والكسب يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقة والكسب لزمت المرعى لما صنعت بانها وبسبب الخراب  
وبسبب ضم الكسب اليها يتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستوفى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده  
تصرف الى الدين اولا فاذا لم يصف به او لم يكن له كسب يصرف اليه الرقة اليه ولا يباع الرقة بالدين مائة الكسب بالاجماع اليه  
اشير في الاصل الا ان لا يمكن بيده فيستوفى في الدين كالمدير والمكاتب ومعتق امين عند ابيه خيفة رحمة الله قوله وكذا  
اعمل كما ظهر اثر الرق في ضعف الزمة ظهر اثره في تصفيف المحل الذي يمت عليه ملك النكاح المرء اهل له من لا يتبع العبد  
الا امرتين حنتين كانتا او استين وقالى لك رحمهما الله ان تيزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في ملكية النكاح حتى لا يخرج العبد  
من اهلية النكاح ولا لا يؤثر فيه الرق فاحر والعبد فيه سواء كمالا لطلاق ذلك الدمه في حق الاقرار بالقوة وقلنا ان الرق يؤثر في  
تنصيف ما كان متقدما في نفسه كاجل رات في كدود وعدا لطلاق ما اقرء العدة وذلك لان استحقاق النكاح يوصف الانسان به وقد  
اثر الرق في نقصانها حتى انقصت اهلية استحقاق النكاح فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعمة والحمل لنته فكذا لك اثر الرق  
في اتقا منه اهل النصف كما دل عليها خاتمة قوله تعالى اعلمين نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه  
قال لا تيزوج العبد اكثر من اثنتين قوله وتطلق الامة اثنتين يعني سواء كان زواجا امرا او عبدا لان الرق كما اثر في تصفيف  
الرجل اثر في تصفيف حل المرأة وهو ما صلب رتبته المرأة بحمل النكاح لان الحمل لغيره في جانبها كما هو لغيره في جانب  
الرجل لانه سبب للسكن والازدواج ويصين النفس ويحصل الولد وامرأة يحكمج اهل هذه الامور كالرجل وبسبب الحصول للمهر ووجوبها  
الدارة وبها يخضعان بها فكان اكل نعمة في حتما بطريق الاولى فلما تنصف حل الرجل بالرجل فيتنصف حلها بالرق ايضا والطلاق  
مستدوع لتفويت هذا المحل في حق حل المرأة ازيد كان عملية الطلاق في حتما اوسع على العكس كمن ملكه عبيد من ملكه تائقين وبسبب  
عبد او احل ذلك اعتاقه لكان حل لامة على اهل النصف من حل حرة كما ان حل العبد على النصف من حل حرات بنصف ما يفوت به  
حل حرة وهو تطلية ونصف الا ان الطلاق الواحد لا تجزئ فكل وصار يفوت به حل لامة تلاقين ويؤكد ما ذكرنا قوله عليه السلام  
طلاق الامة ثنتان وعدتها حقتان وتنصف العدة لانهما نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح في اثر الرق في تنصيفها



الطلاق فكلما نبتت عدة الامة جفتين وكان ينبغي ان يكون في نسيئة واحدة لا تقبل النسيئة في كمال ولا تسقط لان ما  
 لا يوجد له جرح على باب العدم فلا يتقبل فيها ايضا ولما قسم الله كان للامة الثلث من القسم والحرة الثلثان لانه لم يميز بينه على كل قسمين بالرق  
 كما من وقدره صلى الله عليه وسلم قال الحرة يوم من القسم والامة يوم قوله واحدا لما تصفت الحرة ومنه من العبد والامة لان تعليق العقوبة  
 بتعلق الجناية وتعلق الجناية بتوافر النعم فان النعم لما كانت في حق شخص كانت جناية عليه من النعم اعظم من جنايته من لم يمل النعم في  
 حقه والدليل عليه ان النعم لما كانت في حق شخصين باستيفاد من الحرة كانت جناية الزنا من اعظم من جنايته من لم يمل النعم في  
 ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورغبه عنهن لتشرهن لصاحبه كان شرع العقوبة على تعديرا بجناية ضد العقوبة المشروعة في حق غيرهن  
 كما قال الله تعالى يا ايها النبي من يات منكم بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما اثار الرق في تصفيف النعم في حق العبد  
 والامة كما بينا اثره في تصفيف النعم في حق العبد والامة لما بينا اثره في تصفيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فليس نصف ما على المحصنات  
 من العذاب وهذا في حال الذي يمكن تصفيفه فاما لما لم يمكن في كمال كالقسط في السرقة فان الحرة والعبد فيه سواء قوله وتعتق قيمته  
 الى اخره ولما كانت الرق كمال الحال انتفعت قيمته نفس العبد من قيمة امرته او فضل العبد خطا وجبت عليه عاقبة الجاني قيمة ولا تراو على عشرة  
 الاف درهم لكن ينقص منها عشرة ما هم وان كانت قيمة عشرين الفا واكثر ومن ربي يوسف والشاعر رحمه الله سبب قيمة على الجاني  
 على العاقلة بالغة ما بلغت لان معنى الما ليه في العبد الجرح على معنى النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة او انتفعت عن الدية سبب القيمة  
 وان لا الضمان سبب للمولى وملكه في العبد ملكه مال ان كان الواجب بدل لما ليه سبب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في النسيئة  
 نقول اعتبار معنى النفسية اولى من اعتبار معنى الما ليه لانها اصل الما ليه قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق الما ليه لو  
 زالت الما ليه بالامتناع بقيت النفسية ولهذا كان المعبر في باب القصاص من الكفارة بمعنى النفسية منه دون معنى الما ليه فكذا في ربح  
 المال ثم سبب الضمان بمعنى النفسية لاظهار خطر الحال وخطره باعتبار صفة الما ليه لان كمال حال الانسان في الاصلية يتتبعه كمال  
 الما ليه بالحمية الزكوة فبما حرمه ثبت مأكلة المال بالزكوة ثبت الما ليه النكاح وقا انتفعت مأكلة العبد بالرق فانه ينافي مأكلة المال فلا  
 من ان ينقص بدل كما انتفعت دية الانثى من دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانها في الما ليه الا ان الرق ينقص احد طرفي  
 الما ليه واما مأكلة المال وملك النكاح ولا يبعد منها لان العبد في ملكية النكاح مثل الحر وملك المال لم تنزل عنه بالكلية فانهما ثبتت  
 بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واقرى الامر من ملك التصرف لان الرقبة متعلق بالما ليه وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسبب  
 اليه والعبد وان لم يبيع اهل الملك الرقبة فبما لا تصرف في المال الذي هو اصل اهل الانتفاع اليه على المال لانه مع صفة الرق اهل الحاجة  
 فيكون اهل القضاة واولى طريق قضاء الحاجة له اليد الماتية ان المادون اتفق السيد على كسبه كالمكاتب اذ يتعلق الدين  
 بكسبه الذي في يده الا ان الما ليه لا يرد ولا يارة مع العارية وكل الواويع العبد مالا غيره لا يملك المولى الاستداد من المودع مادونا  
 كان العبد يوجب اكله في مائة مشروحة الصغار فوجب القول بقضائهم في دية لابل التصريف والمال الانوثة فينعدم احد طرفي الما ليه وهو  
 ملكية النكاح فانه وان ملك الما ليه قبته وقصفا ويدا لا ملك النكاح بل هي ملوكة فيه فلزوال احد الما لكتين بالكلية وجب تصفيف وسببها وانما  
 خرج اجواب عما يقال بسبب على هذا التخرج ان ينقص دية العبد من دية امره بحد الرق لا تعاضل لكية عن مأكلة امره بالربح لانا قد بينا  
 ان مأكلة السيد والتصرف اوسع من مأكلة الرقبة فلا يمكن في التقيص اعتبار الرق بل ينقص ماله خطر في شرح وهو عشرة ما هم لانها



أقل ما يستولي به من امرأة استتاعا وأقل ما يستحق به قطع اليد المتحرمة التي لها حكم نصف المهر في بعض الأحكام وما يذكر في  
يقول بن مسعود لا تبذل ببيعة العبدية المحرقة فيمن منها عشرة دراهم ومثل هذا لا تحسنه حكم المصنف مع رسول الله عليه السلام فإن  
لا نسلم أن المالكية النكاح كالمدة للعبد هي ناقصة لو جبرنا عليها أو قلنا على أذن المولى ليمتد المحر والناهي اقتضاها على غير  
بمختلف المحرمات تجاوزت المالكية إلى الأربع قلنا التوقف على الأذن لا يدل على النقصان كما في حق العبيد فإن مالكية كالمدة مع توقفها  
على أذن المولى وذلك لأن التوقف لا يرفع الضر عن المولى بل يوجب له العبدية المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تمهيد ما  
الأنكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتقصير المولى فإن مالكية فيما ملكه من النكاح مثل مالكية المولى لنقصان فاما الجواب  
من استدلالهم بما إذا انتقصت قيمة المقتول عن دية المحر فهو أن المقتول الضمان ضمان الدية في قليل القيمة ولهذا تجوز  
فيه القيمة وتجر العاقلة إلا أن الموجب لنقصان دية الميرورته ما لا التي انتقصت بها مالكية فإدام بأكملنا نقص دية باعتبار قيمته  
ما لا نقصنا بذلك لسبب بالمالي لديمه لا يدل بالية وإذا لم يكن ثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالكية ويكون ذلك  
الناقص لسبب الاعتبار بالمال يدل ديمه لا يدل بالية وإذا لم يكن ثبات النقصان بالاعتبار بالأبواب ازدادت قيمة المالكية على  
دية المحر وجب نقص مائة لكن يتدرج خطه كما بينا وجوب الضمان للمولى لا يدل على أنه يدل بالمالكية لأن النقصان وجب للمولى  
أيضا وهو يدل النفس بل بجمع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يقضى بين العبد من بدل دية ولكن العبد لا يبيع مستحقا فبيعت  
المولى النبي هو أولى الناس به كما يستوفي القصاص قوله وهذا عندنا أي كون العبد يملك التصرف في المال والاستحقاق  
عليه مذهبنا فإن المأذون بتصرف نفسه بطريق الاتصال لا بطريق النيابة ونثبت له الحكم الأصلي وهو اليد على الكسابة فكان  
الأذن فكما أن النكاح ثابت بالرق درهما للثاني من التصرف حكما وثبات اليد للعبد كسبه بمنزلة الكتابة إلا أن اليد الثابتة بالرق  
غير لازمة لخالف الأذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لأنها بعوض كالمالك المستفاد بامتناع مع المستفاد بالبيع وعندنا  
رحمة الله عليه ليس يدل لانه في نفسه ولا لاستتار اليد ولكنه يستفيضة التصرف في اليد من المولى فتوقفت للمولى بطريق النيابة كالمالكين  
تبصرف للمولى في يد وفي الكسابة يد ينياب بمنزلة يد المولى وتنبه على أن الأذن نوع من التجارة يكون أذنا في أنواع كلها عندنا وعند الشافعي  
رحمة الله لا يكون كذلك لأن الأذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو أذن لعبده ثم رادته كان مأذونا أبدا إلى أن يحجر  
عليه لأن ما استقطا الحق والاستقاط لا يقبل التوقيت وعندنا لا يقبل التوقيت أنتج الشافعي رحمه الله ما بان المقصود من الأذن  
حكمه وهو المالك وأنه يحصل للمولى للعبد لانه بالرق خرج من أن يكون المالك وأذا لم يكن المالك الذي هو المقصود من  
التصرف لم يكن المالكية وهو التصرف لانه مخرج الحكم لالزامة فلا ينفصل عنه وإذا لم يكن المالك للتصرف بنفسه لم يكن المالك  
اليد أيضا لأن اليد لا تستفاد ولا يملك أكثر من الرقبة وقد عدم الأمر أن الرقبة إذا ثبت أنه ليس بالمتصرف  
بعضه كان تصرفه بعد الأذن واقعا لا يبطر في النيابة كتصرف المولى فيقتصر على ما وقع الأذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف  
إلا بالتفصيل ونحن نقول أن التصرف كلام معتبر به في كل شيء فإدعاء في صراحة التزام الدين واعتبار الكلام بعبدوره  
من الأهل واليه التكلم للعبد غير مائة بالاجتماع لأنها ثبتت بالعقل وهو لا يتصل بالرق ولهذا أصبح توكله وقبلت روايته في أن  
وأخباراته في البيانات وكذا الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لأنها عبارة عن وصف في الشخص يصير به المالك لا يسجد والاستيلاء







في مسائل مرض الموت وفي حق تهادن الماذون في فاحش مسائل الماذون كالكفيل فمن مثل القسم الاول ما اذا اذن العبد في التجارة ثم مرض  
المولى فباع العبد بعض ما كان في يده بالتجارة واشترى شيئا وعالي في ذلك بعين فاحش ما لو اشترى المولى فبيع العبد ما كان عند  
ابن حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعاً للمولى كما كان واقعاً للموكل في تصرف الموكل بتغير تصرف العبد من  
الموكل لتعلق حق ربه بملك كما يتغير تصرف الموكل بموكله وصار كما اذا باع المولى نفسه لاستدانت الماذون بعد مرضه فيستبرأ الثلث  
وكذا الحكم عند ما في المحاباة بعين يسيرة فالألمحابة بعين فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عند ما لا  
يملك هذه المحاباة حتى لو باعها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كان المحاباة لان مباشرة العبد  
كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في صحة ورثته ولو اقر الماذون في مرضه مولا بهدين او غصب ودوية قاتمة ومستملكة و  
او غيرهما من اذن التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحة بدين المصحة من تركته ومن رقبته العبد وكسبه فان فضل من رقبته  
وكسبه شيء فهو الذي اقر العبد لان رقبته وكسبه للمولى فاقاره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين المصحة شديداً فكذا مثل  
ففي هذه المسائل اشتد الحاجة الى الماذون فيما يرجع الى الملك وكالكفيل والمولى بمنزلة الموكل يستحق جبر مرقه في هذه التصرفات ولم يعتبر  
صحة العبد ومن مثل القسم الثاني ان العبد الماذون اذا اذن لغيره في التجارة فيجوز للمولى الاول في التجارة الثاني كالكفيل اذا اذن وقد قال له الموكل عمل  
برائك لا ينزلك من منزلك فاولئك المولى صار مجبورين كما لو مات الموكل صرح المعزولين ويشترط العلم للماذون بالجوهرية كما  
علم الكفيل بالعرف ولو خرج الماذون من ملك لم يبرأ من ملك لم يبرأ للعبد ولاية ان يقتضيه شيئا ما كان على عزيمة وقت الاذن  
كالكفيل بالبيع ليس له ولاية فيفض الشئ بعد العزل ولو اذن لغيره في التجارة ثم من المولى جنونا مطبقا او ارتد والعباد بآب  
وقتل فيساقوا بحق بدار المحرور العبد محجور كالكفيل يصير معزولاً في هذه المسائل ولذا ظاهراً جعل العبد كالكفيل في حال تهادن الماذون  
قوله والرق لا يورث في عصمة الدم الى اخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتفاق حاله وبصاحب الشرع على نوعين موثقة  
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب القصاص اصلها ومقوماتها التي توجب الاثم والضمان جميعاً على تقدير  
التعرض فمهما كان التعرض عمداً فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم يوقع في عصمتين بالكفارة ان كان  
القتل خطأ وبالدية والاستغفار ان كان عمداً فالرق لا يورث في عصمة الدم موثقة كانت او مقومة بالاستقاط والتعقيق وانما يورث  
في قيمة القيمة الدية هو ابغى افعال كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد انقضت قيمة الواجبة بسبب العصمة الرق فقال اثره  
في تعقيق القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة الموثقة تثبت به الايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاعتراف والعبد فيه  
في كل واحد من الامرين مثل امره بالقصاص اما في الايمان فظاهر واما في الاعتراف فلا يثبت بعد وجود حقيقة بما يوجب القدر في هذه  
الدار بان سلم والتعم عقده الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير شعباً للمولى فاذا كان المولى محرراً بالاسلام لم يلحقه العبد  
محرراً بها ايضا كسائر ماله ولذلك اجماع ولو كان العبد مملوكاً للحر في العصمة يقتل محرراً لغيره قصاصاً ما قال شافعي رحمه الله يقتل الحرمة  
الاتفاق المماثلة بينهما فيما يتبين عليه القصاص هو النفسية لانهما عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكليات التي احتضت بها وصارت بها  
اشرف من الحيوانات وقد تمكس في العبد معنى المماثلة التي تشمل تلك الكليات فاحتلف النفسية بمجاوزة المالية فكان العبد في مقابلة  
المحرور في النفسية فالعبد نفس من كل وجه والعبد نفس والى فاستغنى القصاص عن الدليل على الاتقان النفسية استغنى ليدل لا يلزم











في ذلك فإني حق القطع قبله في نفسه والفتك بحكم الماذن لم يتنا ولما لا يبرأ منه لو اقر بان نفسه لسان كان اقراره باطلا و  
 كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزو منها يكون باطلا ووجه قولنا ان وجوب العبد باعتباره اقراره او من مخاطب باقتبا  
 انه مالي مملوك وهو في هذا الموضع مثل الحر اذ اقره فيما يوجب الى استحقاق العبد كذا اقراره او من مخاطب باقتبا  
 عليه بذلك وما يملك المولى على عبده فيه ينزل منزلة الحر كطلاقه وبالاتحاد مع من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون  
 بسرقته مالي قائم بعينه في يده مع حق المال بالاجماع فيرد على المصدق منه لان اقراره مع حق المال لا في حق نفسه  
 وهو ملك لانه من ملك المحرم في حق القطع مع عندنا خلافا لفرجه الشد لما من الوجوه وسئل المجتهد عن اختلافه في  
 فتمت الى حقيقته رحمه الله اقراره بسرقته مال قائم بعينه في يده مع مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المصدق منه وعند  
 محمد رحمه الله لا يصح اقراره بالقطع ولا الرد على المصدق منه وعند ابى يوسف رحمه الله يصح في حق المصدق والمال فيقطع  
 يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذب المولى وقال المال كافا افاصدقه فانه ليقطع ويرد المال الى المصدق منه بلا خلاف ووجه قول  
 محمد رحمه الله ان اقراره بما يوجب عليه باطلا لان كسبه مولا له واسفه يده كانه في يد المولى الا يبرأ منه لو اقر فيه بالنصب لا يصح  
 فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقاء المال على المولى فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا  
 في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه ووجه قول ابى يوسف رحمه الله انه اقربين بالقطع وبالمال للمصدق منه واقراره حجة في اقطع  
 دون المال فيثبت ما كان اقراره حجة دون الاخر لان احدا الحكمين منفصل عن الاخر الا يبرأ منه قد ثبتت المال دون  
 القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان فحوز ان ثبت القطع دون المال كما لو اقر سرقة مال مستهلك ووجه قول ابى حنيفة  
 رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق لقطع لما بينا انه في ذلك سبقة على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان  
 القاسم يقطع بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالنية ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا بغير مولا له استحالة  
 ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولا له وبثبوت الشئ يثبت ما كان من ضرورة كما لو باع احد التوأمين فاحتققت الشئ  
 ثم اوعى البائع نسب الدرس عنده فثبت نسب الاخر منه ويطلب عتق المشتري فيه للضرورة فكذا في البسوط قوله  
 واما ابي ولان الرق ينال في ملكية المال ولان الرق ينال في كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمت ضعف  
 برقة بحيث لم يحتل الدين بنفسها قلنا في جنات العبد خطا انه اعي العبد يصير جزاء الجناتية يعني يصير العبد للجناتية عليه اولوية  
 جزاء الجناتية فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناتية الى وليها لان خيار الفداء لا يرش لان الواجب في باب اقتل ضمان هو صلة في جاز  
 من وجه ثانيا سبب اذ لان كون المثل غير مالي يتا في وجوب الضمان على الالف وكون الدم مالا ينبغي ان يهدر لوجوب الحق  
 للمثل عليه فوجب الضمان صلة في جانب المثل لانه لا يستغنى به شيا وعوضا في جانب المثل عليه ولكونه صلة لا يصلح كفا  
 بالدية كما لا يصح بهدول لكتاتيه كما نالم يجب بعد ولا يجب الزكاة فيها لا يجوز بعد القبض كانهما حصة ثم كون هذا الضمان  
 صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لا صلة ولهذا لا يستحق عليه صلة لا قارب ولا يملك ان يهب شيا وهو مفسر قوله  
 لان العبد ليس من اهل ضمان ليس بالمال فاذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يكره  
 اهدار الدم جيل الشرع رتبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدارا ايضا اذا الاصل



في الدماء ان يضمن لغيره الكسب وقوله لما ان يختار المولى الفداء يستعمل لقوله يصير خيرا اى يصير العبد قرا في جميع الاحوال الاحال شتى المولى  
 الفداء فيصير اى الواجب عائد الى الاصل وهو الارش في الخطا وحده والنقل الى الدفع لعرض الرق فاذا عاود الامر الى الاصل لا يطل  
 بالاطلاس وعندما يصير الواجب بمنزلة المولى اى بمنزلة المولى على المولى او يصير المولى الفداء بمنزلة المولى يكون العبد احال بالواجب المولى  
 فيعود بالاطلاس الى رتبة كفا في السخرة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا فدى الفداء وليس حننه ما يوديه الى مولى السجانية كان الارش  
 وثيا في ذمته والعبد عبده عند الحقيقة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعندهما ان ادى الدية بمكانه والا دفع العبد الى الاولياء  
 الا ان ضرر بان يتبعوه بالدية فلم يسلم بعد ذلك ان يرضوا على العبد وحده قوله ان نفس العبد صار حقا لموسى السجانية  
 لان المولى يمكن من تحويل حقه من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اخطأ المولى كان تحويله حقه من اهل الى محل  
 فيه وفاء حقه فيكون صحيحا منه واذا كان متلفا كان هذا الباطل حقه لا تحويله الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل  
 ان يكون السجاني هو المصروف الى جنائته كفا في العود انما يصير الى الارش في الخطا اذا كان السجاني حرا لتقدر الدفع مكان اختياره  
 المولى الفداء تعلقا من الاصل الى العارض وكان معنى السخرة كان صاحب الحق يميل على المولى فاذا نوى ما عليه باطلا  
 يعود الى الاصل كفا في سائر الاحوال والوجه حقيقة رحمه الله يقول قد خسر المولى في جنائته العبد بين الدفع والفداء والمجرب في الشكر  
 اذا اختار احدهما لقين ذلك واجبا من الاصل كالكم اذا اختار احدا الاشياء الثلاثة فهنا باختياره الفداء يبين ان الواجب هو الدية  
 في ذمته المولى من الاصل وان العبد فانه من السجانية فلا يكون الاولياء السجانية سبيل ولا ان الموجب الاصل في القتل الخطا  
 هو الارش فانه هو الثابت بالنفس وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته موثقة ودية مسلمة الى الله الا ان لصيد قوا في العبد  
 انما يصير الى الرفق ضرورة على انه ليس باهل للصلوة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاود الامر الاصل فلا يطل بالاطلاس  
 وقيل هذه المسئلة بينة التحقيق على اختلافهم في الفليس فعنده لما لم يكن الفليس معتبرا لان المال عادة رائج كان هذا التصرف  
 من المولى تحويله الى الاولياء الى ذمته لا ابطلا وعندما كان الفليس معتبرا والمال في ذمته الفليس كان تاديا كان هذا اختيار  
 من المولى ابطلا لا يوجب الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم قوله واما المرض فكل قتل المرض عالة للبدن خارقة عن المجرى  
 الطبي والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية سفة به ان الانسان يحجب عنها بالذات انة في الفعل ذمة  
 الفعل ثلث التغيير والنقصان والبطلان فالتيغير ان تحويله صولا او جودا خارجا والنقصان ان يضيف لغيره مثلا والبطلان  
 المعنى فانه لا ينافي اية الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من  
 حقوق العباد كالنكاح ونفقة الزوج والا ولا دماء العبد ولا اية العباد انة لا يحمل بالعقل ولا يمينه من استعماله حتى يصح نكاح  
 المريض فطلافة واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للابستين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الضمير ولا يثبت حجر عليه  
 بسببه لكنه لما كان بسبب الموت بواسطة تراوفا للامر والموت صفة مختلفة الورثة والغرام في المال لان اية الملك تطل بالموت  
 فيخلقه اقرب الناس اليه والذمة تجرت بالموت فيصير المال الذي هو محل تحضن الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض  
 من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم ثبت مقدروا ليه ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند بالحكم  
 الى اول المرض اذا الحكم يستند الى اول السبب كن خراج رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى لصح التكفير لان وجوب التكفير بحكم



يستلزم بالموت فيستند الى سبب القتل فيطرح في الاخرى اذا اذنا بعد الوجوب فيخرج من ذلك مستلزمنا هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت  
 فيستند الى سبب الموت ثم يكون المرض من اسباب الجرح ثم حتمت العادة على المرض بعد الكساي الملائمة فانما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في خبر من الحق  
 ولو كان من اسباب تعلق حق الوارث بالمرض بالمال كان من اسباب الجرح على المرض فقد يقع بصحة الحق في الوارث والفرع وهو شرط التفتيح في حق  
 الوارث فتعلق حكمه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم النكاح الذي مستغرقا ولم يثبت الجرح فيما لا يتعلق به حق عديم او وارث مثل  
 ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة  
 الطبيب والكفاح لمسهل المثل ونحوه ثم الجرح انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الجرح مرض سميت لمرض  
 المرض فقبل وجوب الوصف لا يثبت الجرح لعدم الثمام بوجهه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والشرارة الى الموت  
 من اوله لان الموت يحصل بصف القوي وترادف الا لاضر وكل امر حرة من المرض مصنف موجب لالم بمنزلة جراحات متفرقة  
 سدت الى الموت فانه ايضا الى كفاه من الاخرة فتم المرض علة الجرح بالتصالح بالموت من حين اصل المرض الذي افشاه كالنصاب  
 صار منصفيا بالتمام عند تمام التحول من اول التحول فيستند حكمه وهو الجرح الى اصل المرض والتصريف وجب بعده نصار لتصرف محو راعيه ولكن  
 لما لم يعلم قبل التصالح بالموت انه متصل ام لا يمكن اثبات الجرح بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فيقبل كل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ  
 كالمبته وبيع المأبأة فان القول بصحة واجب في الحال للشك في ثبوت الجرح في الحال وامكان التدارك بالفسخ والنقض عند  
 تحقق الحاجة اليه بالتصالح بالموت وكل تصرف واقع منه لا يكمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاتفاق اذا وقع على حق غيرهم بان  
 اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث مال فحكم هذا المعلق حكم التبدل قبل الوارث  
 حتى كان عبدا في شهادته وسائر حكمه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم ان وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو خير من  
 من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احدى بخلاف اعتاق الراسين حيث يفقدان حق الميراث في ملك اليد دون ملك الرقبة فهو  
 الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبثني على ملك هذا الرقبة دون ملك اليد ولما صح اعتاق الابق مع ان اليد قد  
 زالت عنه لبقاء الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي ملك مال لا يحصل به عوض مالي كالمبته والصدقة ونحوهما واذا  
 اسحقق المأبأة لتدلي كالتزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اعي بالصلة واذا اسحقق المأبأة لما قلنا ان  
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للجرح وبه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المرض كونه بجرح راعيه كما لا يصح من الجرح  
 راعيه الا ان الشارح حوز ذلك من الثلث نظر انه فان الانسان مغرور بامه مقصد في عمله فيحتاج عند حلول اثاره الى  
 الى بلاني فطره فيه فطر الشارح له بالبقا ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام ان الله تعالى ليقصد عليكم  
 ثلث امواكم في اخر اعمالكم نياؤه على امواكم فصنعوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشارح الايصاء للورثة ففوضا الى المريض في ابتداء  
 الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجزى في ذلك  
 ميل الى البعض وخضارة للبعض ففسخ ذلك بقوله عن ذكره لوصيةكم الله في اولادكم وقد بين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان الله  
 اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية الوارث فالشارح رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشارح اعي الشارح الايصاء  
 للورثة بقوله تعالى لوصيةكم الله في اولادكم والطل الايصاء اعي نسخ الايصاء المرض للورثة بتولية نفسه لجرح العبد عن جميعه التبدل في



مقدار ما يورث في كل واحد من ذلك كما قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصد من مضارة البعض كما وقعت الاشارة الى من في  
 قوله تعالى في غير مضار وكان هذا الموضع سحر بل كسح القبله الى الكعبة بطل ذلك اي العباد العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جواب لسؤال  
 ويحتمل يقال لما اجاز الشرح له الايصاء بالثلاث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز الايصاء به في تلك الوارث لعدم تعلق حق الورثة به  
 كما جاز للاجنبي وكما تورسب شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرح شرح في حق المريض الوصية لورثته ليقوله تعالى كتب عليكم  
 اذا حضر احدكم الموت الاية لكن الشرح لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاء الورث لهم بطل ذلك من كل وجه صورته ومضى حقيقة وشبهة لان  
 الشرح لما جره عن ايصاء النفع الى واريته من ماله في هذه الحالة صارت صورته اتصال النفع ومقتضاها حقيقة وشبهة سواء لان الصورة وشبهة  
 المحققان بالحقيقة في موضع التمسك بهذه الاشياء اتصال الصورة مع المريض من الوارث شيئا من اعيان الشركة فانه لا يصح اتصاله عند الحقيقة  
 من حيث هو وان كان يشبه القيمة او لم يكن وحدهما يصح مثل القيمة لانه ليس في تصرفه البطلان من الورثة عن شيء مما يتعلق بمقتضى وهو المالمالية في تلك  
 الوارث والا جنى فيه سواء وبالحقيقة رحمه الله يقول انه اثر لبعض ورثته عتق من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك الحق سائر الورثة  
 فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث ونحوه لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى  
 لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة حكما انه لو قصد اتيار البعض شيئا  
 من ماله رد عليه قصده فذلك اذا قصد بالعين فكذا ان يستع بغيره منه مثل القيمة باكثر عتق ان البيع من الوارث ايصاء له من  
 من حيث انه اتيار له بالعين وان لم يكن ايصاء بمعنى لا يستر او العوض منه بقصده عقدا معاوضة فذلك لا يصح ومثال الايصاء بمعنى  
 الاقرار بدين فان المريض اذا اقر بدين او دين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمه الكذب  
 او من اغاير ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصاء مقدارا للمال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى والكلان  
 اقراره صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لم يصر الوارث  
 الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصاء له بالدين من حيث معنى فانما تسلم له بغير عوض وروى عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا  
 اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عاقل في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء  
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يردى انه لو كان دينه على اجنبى فاقرا باستيفاءه في مرضه كان صحيحا في حق غرضه والصحة  
 لكنها يقول اقراره بالاستيفاء في الصحة لا يصح اقراره بالدين لان الدين يقتضي باستيفاءه وكان هذا ينزله الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف  
 اقراره بالاستيفاء من الاجنبى لان المنع هناك بحق غرضه والصحة وحق الغرض عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاء  
 ويؤسسه منهم فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا لتعلق حقهم به فانما حق الورثة فيستحق بالعين والدين جميعا لان الوارثه على  
 والمنع من الاقرار للوارث انما كان بحق الورثة فان اقراره بالاستيفاء في هذا الاقرار بالدين لانه ايصاء في محله هو مشغول بحق الورثة  
 فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال شبهة فهو ما اذا باع المريض المحظوظ الجديده  
 بالروية او الفضة الجديده بالروية من واريته فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجوده اذ عدوله عن خلاف الجهنس الى الجهنس بل  
 على ان غرضه ايصاء منفعه الجوده اليه فانما لا يتقوم عندنا المقابلة بخمسها فتقومت الجوده في حقه وقعا للضرر عن الورثة فانما  
 تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقومت في حق الصغار ونحو الضرر عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه من غير



يشترط في حقه لم يجز له بيع الجيد من مال بالردى من جنبه اصطلاحا كذا هنا لا يرى ان المراد لو باع الجيد بالردى من الاسبغ  
 يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجوده مستقرة بجائز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة قوله واما الحيض والنفس فكذا الحيض في الشهر  
 ومن يقضه حكم المرأة المسلمة عن الراد والعضد واخره بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة عن اجزاعات وعن دم  
 الاستحاضة فانه دم عروق لا رحم ويقوله السليمة عن الراد عن النفس فان النفس في حكم المرفقة حتى اعتبر قصرها من الثلث  
 وبالعضد عن دم تراد من سبه وون ثبت تسع سنين فادليس يعتبر في الشرح والنفس الدم الخارج من قبل المرأة معقبه لاداة  
 فانها لا يبرأ من اهلته للطفة الوجوب ولا الهية الاداء لانها لا تخلان بالهية ولا بالاعتل والتميز يزداد بالقدره البدن فكان ينبغي  
 ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكل الطهارة عن الحيض والنفس شرط الجواز او الصوم تصار بخلاف القياس اذ  
 الصوم يتاوى مع الحدث وبجناية بالاتفاق فيجوز ان يتاوى مع الحيض والنفس لو لا النفس وهو روى انه عليه السلام  
 قال الخائف من الصلوة والصوم في ايام اقترانها ويجوز ان الصلوة قياسا فانه لا يتاوى مع الاحداث والامتناع فيقول  
 الاداء بها اى بسبب وجوب الحيض والنفس لقوات شرط الاداء بها في قوات الشرط فوات الشرط وفي قضاء الصلوة  
 خرج لقضاءها في مدة الحيض والنفس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا ليا كانت الواجبات داخله في  
 هذا التكرار لا محالة والنفس في المعادة اكثر من مدة الحيض فقضاء الواجبات فيه الفيا وهو مستلزم للخرج الذي  
 وهو نوع شرعا فذلك يسقط عن الحائض والنفس اصل الصلوة ولا يخرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على  
 عشرة ايام وليا ليا فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن وقت الحائض  
 وان سقط ادائه عند كمن اعصى عليه ما دون يوم ولية فان قلت ينبغي ان يكون النفس مستقلا لقضاء اذا استوفى  
 كما كان مستقلا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خود من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مستقلا للصوم لوجه كان  
 حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر لما سقط الحيض الصلوة لا محالة اسقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم  
 والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاعتماد اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة  
 فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فانه في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند  
 استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون مقدم الالهية اصلا فكان لقياس  
 فمدان يسقط وان لم يستوعب الا اذا تركناه بالاستحسان اذ لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يحل بالالهية فلا يلزم  
 سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد قوله واما الموت فكذا الموت عند الحيوة لانه امر وجودى عند اهل السنة لقوله تعالى  
 خلق الموت والحيوة ولذا قيل تفسير الموت بزمان الحيوة تفسير لا دمه لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده زوال  
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة لقوات الشرط ولذا قال لانه عجز عن  
 اى ليس فيه جهة القدرة بوجه واخره بوجه المرض والرق والعضد والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس  
 نجا لصول بقا حجة قدرته بنيا للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة باليهت احكام الدنيا واحكام الآخرة واما احكام  
 الدنيا فاقسامها اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شريعه عليه لحاجة غير وهو انواع



ومنها ما شاع لمحاكمة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته فتقوله ليقطع اسمه بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا  
 وانما يسقط لان التكليف بقدر القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجع زواله مستطاع التكليف ضرورية وقوله لغوات  
 تعرضه وهو الاذاع من اختياره اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى  
 صاحب الشرح فالمقصود من التكليف تحقيق التيقن لا التيقن بالعلم على ما علم به بقاء اختياره فيبقى بين ان الفعل باختياره فيشأب بين ان يفسر  
 باختياره فيما كتب عليه ولما ادى لغوات هذا السر من وهو الاذاع من اختياره ان الزكوة يسقط عن الميت في  
 حكم الدنيا حتى يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على انه الفعل هو المقصود في حقوق الدنيا على  
 هذا وقد فات وعند المال هو المقصود دون الفعل حتى لو لم يكن الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة  
 وسقطت الزكوة به عند كفايته دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم  
 سائر القربى في السقوط لغوات الاذاع من اختياره وانما يعني عليه لما علم لا غير لان الاثر من احكام الآخرة وهو محذور  
 بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شاع عليه لما جدد غير بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين  
 او لم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المرحوم والمتاجر والمغضوب والبائع والودعية يبقى بقاءه اي بقاء العين  
 على ما يدل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق  
 حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يد المحصول المقصود وان مات الفعل  
 وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلف من ان يكون وجوب بطريق الصدقة كالنفقة او لم يكن كالدية  
 او واجبة بالعداوة فان كان دينا لم يبق بغير الذمة حتى ينضم اليه اي الذمة على ما يدل المذكور او الضمير الى  
 الجبر فاما يوكده الذم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرحى زواله  
 غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرحى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام  
 مالته الرقبة والسبب اليها لضعفها لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولذا اسمه ولان الذمة لا يحتمل  
 الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذالم يبق كفيل لان الذمة لما جازمت  
 او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقطة في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان  
 ثبوت الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجيه المطالبة بسقطت المطالبة مبهمة الاستحالة  
 بمطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذالم يبق مال يؤمر الولد والوصى بالاداء منه ولا كفيل يطالب وكفا  
 شرحت الالتزام بالمطالبة بما على الاصل لا الالتزام اصل الدين فلما عدت المطالبة منها لم يصح التزامها بعد سقوطها  
 الا يركب ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذالم يكتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه وهناك لا يصح  
 الكفالة لتاويتها الى ان يكون على الكفيل ازيد مما على الاصل فهنا اولى عن ان لا يصح لاسخا تو دى الى ان  
 يلزم على الكفيل باليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور بغير الدين ثم التكليف عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا  
 به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والى لية ثابته او فيصور ان يصدر



المولى فيطالب به المال ويتصور ان يعقده المولى فيطالب بعد الحق فلا تصورات المطالبة في الحال وفي ثاني الحال ليست المطالبة  
 مستحقة عليه فيصح التزامها بقدر الكفاية ثم اذا صحت الكفاية يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان  
 اختيار المطالبة عن الاصيل مع توجيهها بعدد عدمه في حق الكفيل كمن كفيل بدين عن مفلس من يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم  
 يؤخذ الاصيل به لان العذر الموصوف هو الا فلا ينحصر بالاصيل بخلاف ما اذا كفيل بدين مؤجل على الاصيل حيث  
 لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل بسبب القضاء والاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حاله  
 قوله وانما خصت اليه المالية جواب عما يقال لما كنت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لما احتال الدين  
 كما في حق المحرقال انما خصت مالية الرقبة بسبب ذمته لاجل احتال الدين في حق المولى فيمكن استيفاء الدين من المالية  
 التي هي حق المولى في اظهر الدين في حقه لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي  
 رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف الا ولا كفيل لان الدين واجب عليه لعبد موته اذا لموت لم يشرع  
 ميراثه للحقوق الواجبه وسببها لها وهو واجب التسليم والايفاء موصوف بان مطالب بها المدين ولما لا يطالب به  
 الا خسة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء وثبت حق الاستيفاء وهو فوق  
 المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلا كان حق الاستيفاء باقياً علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه حرم عن المطالبة  
 لا فلا عن الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفيل عن مفلس وممن لا نسلم  
 ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة المعنى في المحل هو ضعف الذمة وخراجه فيكون الدين  
 غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا العجز بالمعنى فينا كما لذم ليس له سبب احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين  
 لعدم الدين لا العجز فيه عن المطالبة كذا هو بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة متحالة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق  
 المطالبة المفلس فيه وصاحبها بمنزلة رحمه الله ولان الافلاس لا يحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه  
 بطريق الصلة ابي كان ما وجب عليه الحاجة الغير شرعية عليه بطريق الصلة كنفقة المارم والزكاة وصدقة العطر ونحوها  
 بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يؤخذ  
 فيصح من الثلث لان الشرع جوزه تصرفه في الثلث نظراً له ولتبع الوصية راجع اليه فيجب انظر اليه قوله واما الذي ايسر  
 الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثالث فبناء على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة  
 عنهم اذ هي ثابتة فيهم بكونهم مخلوقين بخلق الله تعالى واحداً من العبودية مستلزماً للحاجة لا تخالف في سبب العجز  
 والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لا تخالف في سبب العجز الذي هو دليل  
 النقصان ولما قيل الحاجة نقص يرفع بالمطلوب ويجبر به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة  
 فيبقى له ابي للميت مما كان مشروعا لحاجته فيقتضى به حاجته ولذلك اسي ولانه يبقى ما يقتضى به حاجته قدم جواره على  
 دليونه لان الحاجة الى التجنيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجنيز على قضاء الدين الا يرمى ان لباسه في حاله  
 المحيوة مقدم على حق الغرام حتى لم يكن له ان يزعوا ثياباً به لباس حاجته اليه فكذا العبد المات وانما يقدم التجنيز على



الدين اذا لم يكن حق للغير متعلقا بالعين فاما اذا متعلقا بها كما في المتاجر والميراث والشرع فيسبب القبض والعيد الجاني ونحوه فانما يجب التعلق  
 بالعين او من صرحنا اسلما بالتجسس لتعلق حقه بالعين بغيره كذا في قوله وانما تقدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه  
 ايسر منها الى الوصية لانه واجب والوصية تجزئ مكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين عاقل بين وبين رحمة ربك انما تعلق  
 به السنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصايا من ثلثه وانما قدم وصايا على الميراث اذ لم تجاوز الثلث لان الشرع نظر له  
 في قطع حق الوارث عن الثلث لحاجة الى تدبير ما فرط في عيونه وبذلك الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث عند المال  
 مقدم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه لقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وصية اي ثبت الميراث بطريق الخلافة  
 عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهل البيت الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون  
 ارتفاعه بملك الميت بمنزلة ارتفاعه بتفويضه اليه بشيخ لقوله عليه الصلوة والسلام لا يجمع وراثتك اخنا وخيرنا ان مدحهم عاليا فيمكن  
 الناس وقوله نظر انه متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظر انه لانه النفع راجع اليه في الكل كما بينا قوله  
 ولذا اسي ولبقار ما يقتضي به الحاجة لقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار ملكية لصير متعلقا بحصول  
 له البديل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجة الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاحتياقي منه بعد الموت  
 ليحصل الولاء له ولتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بطل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيخلص  
 من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى ولقيت بعد موت الكاتب عن ربنا عندنا فتودى كتابة منه وبحكم بوجوب  
 في اخر جزء من اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ولحق اولاده المولودون والمستردون في حال كتابته وهو منسب  
 وابن مسعود قال زيد بن ثابت يفسخ الكتابة بموته والمال كله له وبه اخذ الشافعي لانها لو ثبتت انما يبقى ليعلى الكاتب بوجوب  
 البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصل الحرية والميت ليس يحمل العتق ابتداء لما في العتق من احدا بوقرة المالكية ولكن  
 لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان المتعلق بالشروط يمتنع الشرط وفي استلزامه الى حال حيوته اثبات التيق قبل  
 وجوب الشرط وهو لا يراه وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة يمكن لان عمل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما  
 يصير متعلقا عند ادائه البديل بالكلام السابق وذلك قد مضى ولزم في حال الحيوة فموت لا يبطل الكتابة فلما العبد فعل العتق وانما يحتاج الى محليته  
 التعريف حال نفوذه وثبوت محله وقد بطلت محليته فيبطل الحكم ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق والالزام فان  
 الكاتب ملك بهادة تصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث العيد والتصرف ايضا على سبيل الالزام وثبت للكاتب بالملك حتى ان يكون  
 الكتابة من ملكه فغيره به نفسه وعرضه كما ثبت للمالك حتى ان يقتصر فتم ملكه في اصل المال وهذه المالكية ثبت للكاتب لحاجة اسلما احتراز  
 نفسه وصيرورة متعلقا بواسطة هذه المالكية الموصلة الثابتة بهذا العقد سرعت لحاجة الى ملك البديل وصيرورة متعلقا بواسطة  
 ورا حقه وحرارة الولاء الذي صار المتعلق بمنزلة الولد وحاجة الكاتب اقوى الخراج لان الحرية راس مال الحق في احكام الدنيا  
 اذ الرقيق في حكم الاموات والمال ليل على كونهها اقوى الخراج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البديل بقوله خبر ذكره والتمس من  
 مال الله الذي في انكم ليكون اقرب حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت ملكية الموصلة يعني بعد موته لحاجة اسلما ملك البديل  
 ونسبة الولاء اليه بصيرورة متعلقا فلان يبقى ما ثبت له كاتب من المالكية بعد موته لحاجة اسلما حصول الحرية كان اولى لان



حاجة إلى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه إلى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء المالكية الكتاب لزعم القول ببقاء مملوكية إذا لم يكن  
 حجة على غيره عليه درهم ولا يمكن القول ببقاء الموت لأن البقاء المالكية بمعنى الكرامة وللكرامة في البقاء المملوكية لأنها ينبغي من  
 الخذل واللعن ما في المملوكية لا يتصور أن يصير متقاعدا بعد موته فينسخ الكتاب لأنه لا نقول ببقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية  
 لأن لما قلنا ولا يمكن ذلك إلا ببقاء مملوكية ومخيلة التصرف إلى وقت الأداة فيبقى المملوكية شرطا لتحقيق المالكية وليس سبب  
 مقصودة بالبقاء إنما المالكية هي المقصودة لكن من شرط لبقاء بقاء مملوكية ليكن انزال التقى فيها لتحقيق المالكية والشروط  
 اتباع فقيها باتباع لما ثبت أن المملوكية باقية من وجه حكمتا بنفوذ التقى لوجود شرطه وتقررت به المالكية التقى استقارها  
 بالعقد وإذا ثبت استندت إلى آخر أجزاء حيوة لأن الأثر مثبت من وقت الموت فلا بد من استمرار المالكية والتحقق  
 المقرر لها إلى وقت الموت كما سبغ جانب المولى ثبت ملك البديل عند القبض ويستكمل إلى حال حيوة فذلك منها حق له  
 ولما حلف على قول بقيت أي وبقاء ما تبقى به الحاجة لقيت الكفاية وقتلنا أن المسراة أفضل له وجه بعد الموت في  
 حدتها لأن النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقص العدة لأن ملك النكاح لا يحتمل التحول إلى الورثة فيبقى موقوفًا على  
 الورثة بالانقضاء العدة كما بعد اطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع إلى حلف ومما عده وهي حق النكاح  
 في مقام حقيقة في البقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما شربنا فحصل رسول الله ﷺ  
 يعني لو علمنا أن رسول الله عليه السلام يغسل بعد الفوات لما غسل النساء ويخلف المرأة إذا ماتت حيث لم يكن لزوجها أن يغسلها  
 خلافا لما في النكاح بموتها ارتفع بجميع علل فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لأن المرأة  
 مملوكية في النكاح وتطلبت أهلية المملوكية حقيقة بالموت إذا لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن البقاء بها بعد  
 فوات الحمل بالموت لعدم الحاجة إلى البقاء بالنظر إلى الأصل لا تخالف تشريع الحاجة للمملوك إليها بل شرحت حقها عليها فلو بقيت لحيث  
 نصارت حاله ولأن الحاجة منها إلى الغسل وهو من باب الخدمة فالبقاء مملوكية لهذه الحاجة يؤدي إلى اعتبارها بالاثبات فذهبوا  
 وهو قاسد بخلاف المالكية فانها شرحت الحاجة فيجوز أن يكون بقاءها بعد الموت عند لقاء محل الملك للحاجة قوله ولما أسي ولما  
 ذكرنا أن ما شرع للعبد يفي بعد موته بقدر ما ينقضي به حاجة تعلق حق المقتول بالدية إذا قلب القصاص بالمال بالعلم أو يعفو  
 البعض أو يثبت منه حتى تقضي منه ديونه وينفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة والكان الأصل وهو القصاص مثبت للورثة ابتداء  
 لا لاقتول ذلك لأن القصاص ثبت شرعا للمالكية لا لغيره لعدم ورود البقاء والحيوة على الأولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق إلا  
 لهذه الأشياء ولا حاجة له إليها وأنه يجب هذا القصاص حاجة القاتل وعند الفقهاء حاجة لا يجب له لا يصلح لقصاص حواشي من تجهيز كفاية  
 وقضاء ديونه وينفذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج أصلا ولا جناية وقعت على الأولياء من وجه الانتفاع بحيوة بالاستيناس  
 ولا تضارب على الأعداء والانتفاع باله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لأنه مثبت للميت ثم ينقل إليهم كما ينقل سائر الحقوق  
 لمحصل منفعة أشقى لهم دون الميت ولو توقع الجنان على حقهم ولكن السبب لعدم الميت لأن السلف لنفسه وحيوة وقد كان منتفعا  
 بحيوته أكثر من انتفاع الأولياء بهاتيكات الجنانية وأما على حقيقة فينبغي أن يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لا يخرج عند ثبوت الحكم عن  
 أهلية الوجوب له وجب ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت للملك المولى في كسب عبده المأذون لما بدأ على سبيل الخلافة



عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل ظلوما فقد  
 جعلنا لولييه سلطانا إن ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المبرور وتغفو لمبرور  
 أيضا استحقا نالان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان فهذا معنى قوله القصاص ثبت للورثة ابتداء بسبب العقد للموت  
 وهو إشارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة وانما ثبتت الورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند القتل بالملوثة  
 ابتداء من غير ان يثبت للميت فيه حق من غير ان يجزى فيه سهام الارث لان اختلف لا يفارق الاصل في الحكم لان اختلف لصل  
 حوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيد الوصايا فاجل مورثا كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجوز  
 عند ضرورة تغذر القصاص كانه هو الواجب الاصل لا يخلو يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت  
 فيستند وجوب اختلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل اخطأ وكان الاصل في القصاص ان يثبت  
 ايضا لانه واجب بمقابله تقويت دمه وحيوته الا انما ثبتناه للورثة ابتداء للمانع وهو انه لا يصح كحاجة الميت بعد انقضاء حيوته  
 وان درك النار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة لا للمقتول في اختلف عدم هذه المانع فجعل مورثا ففارق اختلف  
 الاصل اختلفا حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لرفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة واختلف يصلح لذلك وثبت مع  
 الشبهة واختلف قد تفارق الاصل عند اختلاف احوال كاليتيم يقارن الوضو في اشتراط الغنية اختلفا حالهما وهو ان المار بنفسه و  
 التراب ملوث فكذا ههنا قوله واما احكام الآخرة وهي اربعة احكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمطامير  
 التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والمطامير وما يلقاه من عقاب ملائمة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات وله في جميع هذه الاحكام حكم الدنيا  
 الطاعات وانجارات وما يلقاه من عقاب ملائمة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات وله في جميع هذه الاحكام حكم الدنيا  
 لان القبر للميت في حكم الآخرة كالحرم للمار والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحق ابعاد  
 الفناء والاحكام الآخرة فكان عليه حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الدنيا  
 روضة دار اسي نور روضة دار اسكان من اهل الكرامة والثواب او حضرة نار ان كان من اهل المشقاوة والعقاب ترجع الامانة  
 ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يعذبنا من رقتة القبر وعذابه بسنة وطول انه الكريم لمنعم والريان ذو اللطف والفضل الاحسان  
**فصل في العوارض المكتبة قوله** وانا اجمل هكذا قيل اجمل اعتقادا لشي على خلاف ما هو به واعتراض عليه بانه ستة اجزاء  
 المعلوم مستندا اذ اجمل تحقيق بالمعروف كما تحقق بالوجود اذ يكون المعلوم الجمل غير داخل في الكل وكلامها فاسد وقبحان في  
 تضاد العلم عند احتمال وتصوره واحترزه عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توعد باجمل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يندفع  
 في الآخرة اصلا ذكرني بعض الشرح انه انما قيل بقوله في الآخرة لانه اختلف في ديانته ان كان ناسيا في اعتقاده حكما من الاحكام علم  
 خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما تصلح رافعة للتعرض ودفع دليل الشرع في الاحكام  
 احتملت التغيير مثل حرمة الخمر وكبح الحرام ونحوهما حتى ان اعتقاد يصلح دفع دليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا  
 حتى انه لا يعطى للكفر علم صحيح بحال كذلك قال ابو يوسف رحمه الله انما هو قاطع بين الخمر وبين كبح الحرام على ما عرفت تمام  
 في اصول الفقه فخر الاسلام ويحتمل انما قيل به لانه لا يباي جمل عندنا في احكام الدنيا بان التزم عقد الدمة فان جمل جنة في



عذاب القتل في الدنيا وان لم يرفع عنه عذاب الآخرة قوله لا نسكتة ومجودها الا كما في الايمان بعد حصول العلم ووضوح الدليل  
قال الله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومن هذا قيل لو جهل القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعى انما هو  
تقريبها اجاب يكون اقرارا بالكفر جود بعد ضلوع الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله كمال قدرته  
خطية الوهية لا تجد كثرة ولا يخفى على من لا يفتي من ان الله عز وجل كما قال ابو القاسم في تفسيره كيف يعصى الاله له امر كيف يشاء  
ففي كل شئ له آية وله تدل على انه واحد منه وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاسية فالحج الباسية طاسرة  
مجبوتة في زمانهم لا وجه الى مدعيها كما في قوله تعالى تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر فربما بعد قرن الى يومنا هذا كان اسكوا بمتى  
انما لم يجرى كحكمك لم يجل جهل الكافر عذرا لوجه آخر هو جهل هو مدعى من جهل الكافر لانه لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل صاحب  
في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة فتقولهم انه تعالى عالم با علم قادر بل قدرة سمع بلا سمع بصير بلا بصر  
وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا يجوز حدوث صفات الله عز وجل من زواله عنه تشبيها بغيره تعالى بخلافه  
صفاته واما النوع من جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمع وعقل انا السمع فتقوله تعالى  
ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاءوا انزل يعلم ان الله عز وجل ذو القوة المتين ان الله عز وجل فضل على الناس الى غير ما من الآيات  
فانما تدل على ان الله تعالى صفات هي معان ورايات واما العقل فهو ان المحذورات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله  
ولت على كونه عينا قاسما سمعيا فالما بصير فيجب ان يكون له حية وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معان ورايات  
والذات اذ يحيل العقل ان يحكم عالم لا علم له وحى لا حية له وقادر لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس لعالم وبين قوله لا علم له  
كذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل حوادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثا في حوادث  
حدث الذات الذي هو محل ثبوت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزوع عن النقصة والزوال وان صفاته  
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها مكان ما ذهب اليه من الالهوا باطلا وجهل العبد  
الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهلهم بالحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والتكبر عذاب القبر والميزان والشفاعة لابل  
الكبار وجواز العفو عما دون الشرك جواز اخراج اهل الكبار الموحدين من النار وادبارهم اياها ومثل انكارهم خلود النار وحيث  
واللهما جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحية لا يخفى على من تأمل فيها عن انصاف  
فاجعل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذلك جهل الباعث وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طائفا انه على الحق  
والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكم حكم المصوص كجانبه لا يصلح عذرا لانه مخالف  
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل اخلاق الراشدين من سلك طريقتهم لا يحج على وجه  
جليل كما برر معاندهم في موقف على معرفة قصة النبوة وهي ما روى ان المخالفة لما استحكمت بين علي وسعادت رضي الله عنهما  
وكثرة القتل في القتال بين المسلمين جهل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه مناسككم  
كن ابعد تعالى يدعوكم الى العمل بها فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياختاروا  
حكما من كل جانب من الفقهاء حكمان على ما ينفذوا امام كان على رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه



فما تليق من جانب معاوية بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه كان من شيوخه  
 فقال له لاني موسى الاشعري فغيرتها اولاً ثم يتفق علي واحد منها فاجاب ابو موسى الاشعري اليه ثم قال لاني موسى الاشعري  
 انت اكبر سلمي فاعزل عليا اولاً عن الامة فصعد موسى المنبر فحمد الله تعالى واشى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر  
 القلتة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال انحرحت عليا عن اخلافة كما انحرجت خاتمي من اصبعي فترسل ثم صعد من المنبر  
 فحمد الله تعالى واشى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر القلتة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في  
 في اخلافة كما ادخلت خاتمي في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج علي رضي الله عنه قريبا من  
 النبي عشرين رجلا من عسكره زاعمين ان عليا كافر عيين ترك حكم الله تعالى واخذ حكم الحكمين فحوالاهم اخراج الذين كفروا في  
 البلاد وادعوا ان من اذنب ذنبه فقد كفر كان هذا منهم جبلا باطلا لانه مخالف الدليل الباطل فان ائمة علي رضي الله عنه شبهوا  
 كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت ائمة من قبله والرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر ارجح المسلمين على جواز منصوص  
 عليهم في الكتاب فكيف يكون تعصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان افساطق اسم الايمان على تركك الذنب في كثير من الآيات  
 بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين آمنوا اتخذوا عدوي وعدوكم اوليا ويا ايها الذين آمنوا اتوبوا  
 الله توبة تصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا يا ايها المؤمنون ونحوها فيجمل بعد وضوح الدلالة لا يكون عذرا لهم  
 الكافر الا انه اى لكن صاحب الهوى والباغي متناول القرآن في مسك به ياول رافق رايه فان الكافي الصفات تحسب بالاعتبار  
 وصف ذاتة بالوحدة في القرآن ونشره نفسه عن الشرك في آيات كثيرة فلو ثبتت الصفات له لكانت انما بها  
 للذات والاثبات الا غير في الاصل منافق للتوحيد ومجوزا كحدث في الصفات فعلق نحو قوله تعالى وجار ربك وهل ينظرون الى  
 ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا تاتيهم الملكة اوياتي والباغي اجمع بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعصر الله  
 رسوله ويتخذ معه يغل فيه نار اخالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فكان هذا كجمل دون كجمل الاول  
 من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الاخرة لكن اى كجمل الذي هو صاحب الهوى والباغي لما كان في المسلم  
 بالبغي للخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغفل فيه او ممن يتخذ الاسلام يعني اذا غل في الهوى حتى كفر ولكنه ثبتت  
 الاسلام مع ذلك كخلاة للروافض واجمعية من مناظرة والزام قبول الحق بالدليل فلم يعمل بتبديل الفاسد فاذا اقبل الباطل  
 الاموال او الدار تبدا ويل ان بها شر الذنب كفر لا يحكم بابا حتماني حقه تبدا ويل كما حكمنا بابا حتماني حقه الكافر عبياته لا طاعة  
 الاسلام حقا فافك من مناظرة والزام كجمل عليه خلاف الكافر لان دلالية المناظرة والالزام متقطعة فوجب العمل بمبانية في حقه فذلك  
 قلنا ان الباغي اذا تلف ما العادل لنفسه ولا منعة له فيمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام وكذلك اى وكوجب الضمان  
 سائر الاحكام التي تلزم المسلمين بلزمة لانه سلم وولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي منوطة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسبا وحقيقة  
 العمل بتبديل الفاسد فلم يوجد بضمان في الغرض لا بل بعد التوبة كما لم يوجد بل بل كجمل الاسلام وبما خلاف انهم فان الباغي رايهم  
 وان كان لم يستعملان المنفعة لا يظهر في حق الشارع واخرج علي رضي الله تعالى عنهما ابا واهبا واحبا مع تعالى ابدان لا يعفو فانما  
 الباطل فيتم ان لا يكون كجمل في انحرافنا وبجبه عافا لما تحقق الا يعلم ان خطا والتبديل فيه وغدا اذا كان المال في يده فان كان قائما في يده



أهل صاحبه لانه لا يملك ذلك بالاختصاص لا يملك كل اهل البني والسوية بين القسدين المتقنين بتأويل الدين في الاحكام الشرعية  
روى عن محمد بن عمار قال سمعت في اهل البني اذا تلبوا بان يقيموا ما اتفقوا من النفوس والاسوال ولا الزعم ذلك في الحكم  
لأنهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطأ وهم في التناويل الا ان ولاية الالزام اذا كانت منقطعة للشقة فلا يجوز ان يادار  
الضمان في الحكم ولكن انما يفتى في ما بينهم وبينهم ولا يفتى اهل العدل بمثل وانهم محققون في قتالهم وقبضهم مثلون الا انهم في  
وحاصل بعض الفصل ان المنفعة لاجتماع التناويل والمنفعة فاذ اتجهوا من الاثر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصالح  
لو ان قوما غير متاولين عليو اعل بدنة فقتلوا النفس واستمكوا الاموال ثم طهر عليهم اهل العدل اخذوا جميع ذلك لقرود  
والمنفعة عن التناويل قوله وكذلك اسي وشيل جمل الباعث وصاحب الهوى جعل من خالف في جهاده الكتاب والبينة  
مثل الفتوى بجميع اصحاب اولاد كان شبرا لم يسي ودادوا الاصغيات ومن تابعه من اصحاب القواسم يقولون يجوز بيع امة لولده  
تمسكين في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا مع اصحاب الاموات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان لنا  
ومحلية للبيع قيل بالولادة معلومة فيما يتقن فلا يرفع بعد الولادة بالشك عند جمهور العلماء لا يجوز بيع الدلالة لا تار المشورة  
مثل قوله عليه السلام ايمامة وليت من سيدنا فحقه عن بر بنه وماروسى عن سعيد بن اسيب انه قال قال رسول الله  
عليه السلام لعنوا من لا ولد من غير الثالث ان الامين في بن وماروسى عن عمر بن الخطاب انه كان ينادى على المسلمين ان  
مع اصحاب الاولاد حرام ولا رقى عليها بعد موت مولد باوفاة لقاها القرن الثاني با تزيل الحق والاجماع على عدم جواز بيعها  
فكان القول بجواز في الفلاحا حديث المشورة والاجماع فكان مرودا ومثل الفتوى متروك التسمية عند اعل القول عليه السلام تسمية  
في قلب كل امرئ من با القصاص متروك التسمية بالنسيان فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه انه لفسق وقطع  
بالقسامة اذا وجد القاتل في محلة ولا يدرك فالتسمية القسامة على اهل المحلة والدية على عوا قلم عندنا في القصاص بحال قال مالك بن  
الحنبل والشافعي في قولهم في القصاص ان كان بين القاتل والملتزم عداوة طاهرة الموت كدبوا يغلب على الظن القاصي والسامع صدق الله  
يوم الولي بان لعين القتال منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عدا فاذا حلف يقض له من القتال تمسكين في ذلك لقا قوله  
عليه السلام لا وليا لمقتول الذي وجدني خيرا فاحقون يستحقون مع صاحبكم الحديث اى لوم قاتل صاحبكم وجه من ابي جوب  
بالقسامة الاحاديث المشورة فان النبي عليه السلام قضى بالقسامة الدية على اليهودي قاتل جديين اظهرهم وروا ان رجلا جارا الى  
رسول الله عليه السلام فقال ابن وجد اخي قتل في بني فلان فقال وليس اخبر من شيوخهم خمسين رجلا فيمضون بايده ما قتلناه  
ما علمنا قال فقال ليس من اخي الا انما ضال نعم ولك مائة من البابل وفي الخبر ان قتيلا وجد من امة درجب وكان الى وادعة تقضى  
رضي عنه عليه بالقسامة والدية فقالوا الا ايماننا دفع عن اموالنا واما اموالنا فحقنا حقتهم وماؤكم بايمانكم وانكم  
الدية لوجود القاتل بين اهل كرم وكان ذلك لخص من الصلابة لم يشكر عليه فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص الباعث لقله  
لانه الاولة كفاية المشورة وقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وكان مرودا والقضاء بشايتهم كمثل الفتوى  
يوجب القضا ولشاهد واحد يمين المدعى على ما روى ان النبي عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى  
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم اقسط عند الله لقوم للشهادة وادع في ان لا تلبوا والحدث المشهور



قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيان في باب قسم السنة فيكون مردودا فنفى عنه ما ليس من نظام البينة  
 المحصن على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالتقريب من السنة على خلاف  
 او خلافت احدهما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جعل بصلح شبهة امي شبهة وارية لمحمد وما تخرج في معنى العقوبة من الكفارة  
 وهو الجمل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع شبهة امي الجمل في موضع تحقيق في الاجتهاد غير مخالف الكتاب السنة وهو المراد  
 بالصحيح او الجمل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد وكذا موضع الاشتباه كالمجتمع امي كالصائم المجمع في رمضان اذا افطر على فطن ان  
 الحجة فطرته لم يلزم الكفارة لانه جعل حصل في موضع الاجتهاد فان الحجة عند الادعاء فيفسد الصوم فيصالح شبهة في سقوط  
 الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو اجمع فطن ان ذلك يفسد  
 ثم اكل متعمدا لم يستفت عالما ولم يبله الحديث او بلغه وعرف بنسبه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل من غير موضوع فان فساد  
 الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جمل هو خير معتبر فان  
 استفتي فيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافقار بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بقول  
 المفتي اذا كان ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئ فيها فيفتي لانه لا دليل للعامي فيه سوى هذا فكان  
 معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسبه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد  
 لا كفارة عليه لان الحديث وان كان غسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذ لم يسله الفسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف ربه على  
 الكفارة لان معرفة الاخبار واليمين بين صحتها وسقمها وناسحتها وغسوخها فتوصل الى الفقه فليس للعامي ان ياطع بغير الحديث  
 يجوز ان يكون مخطئا عن ظاهره او غسوخا انما الرجوع الى الفقهاء السؤال عنهم فان لم يسأل فقد قصر فلا ميعز كذا ذكر الامام شمس الدين  
 فيفتي ان الفطن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى ما حديث ليس معتبرا فان قول الادعاء لا يصير شبهة لانه مخالف  
 للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة كذا لك قوله ومن زنى بكارية والداه  
 القسم الثاني وهو الجمل في موضع الاشتباه واعلم ان شبهة الداركة للزوجان شبهة في الفعل ليس شبهة اشتباه لا تماثلها من الاشتباه وشبهة  
 في المحل يسمى شبهة الدليل شبهة الحكمة فاولاها ان يظن الانسان باليمين ليل الحيل ليل فيه ولا بد فيها من البطلان  
 الاشتباه والثانية ان يؤخذ الدليل الشرعي الثاني للكرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه كمنع التصديق وهذا النوع لا يتوقف تحققة  
 على غير الجواب فمن هذا القسم بالودعي الاب جارية ابنة فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان المؤثر في  
 ايراث شبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت وما لك بك هو قائم فلا يفرق المحال بين الفطن وعدم سقوط الحد  
 ومن القسم الاول ادا وطى ابن جارية ابية او جارية او امره وطى الرجل جارية امراته فان قال علمت انها كلى لا يجب  
 الحد عليها عندنا وقال زفر حرمة الله عليه يجب عليها لان اسبب هو الزنا قد تقر بدليل انها مو قال علمنا بالحرمه  
 يلزمها الحد فلو سقطت انما سقطت بالظن والظن لا يعني من الحق شيئا كمن وطى جارية اخيه وقال طنت انها  
 يحل لي ولكن نقول قد يمكن بينهما شبهة الاشتباه لان الاطاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافع والمزلة ليست  
 لا يقبل شهادة احدهما لصاحبه والولد حبه وابيه قربا شبهة انها لما كانت حلالا لاصل كون حلالا للجزء



أيضا في غير هذا الجمل شبهة في سقوط احد كقولهم سقطوا على بئرة خمر المذهب الخلاف بالوزن في بئرة خمر  
 وقال ثلثت انما كل لي حيث لم يجعل الجمل شبهة في سقوط احد لان منافع الالاك منها مبينة عادة فلا يكون بئرا محلا للشبهة فلا يصير  
 الجمل شبهة قول النوع الرابع بل يصلح عند الفرق بين القسم الثالث ان بئرا على عدم الدليل والقسم الثالث بئرا على اعتبار الدليل  
 بدليل بالدليل وكذا الاول لو شرف اسقاطا بالسقط بالشبهة دون غيره والثاني لو شرف في جميع ما يتوقف على العلم فاجمل في دار الحرب من  
 سلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرع حتى لو كانت مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءهما وقال في  
 رحمة الله عليه قضاها بما لا يقبل الاسلام بئرا لثبوت الاحكام ولكن قصر عن خطاب الاداء الجمل في ذلك لا يسقط القضاء بعد تقصير بسبب التوجس  
 كالتأكد انما اذا ثبت بعد نفي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب بالنازل في حق عدم بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا التقدير بالاستقانة  
 والشبهة لان دار الحرب ليس محل استفاضة الاحكام الاسلام فيصير الجمل بالخطاب عذرا لانه غير مقصفي طلب الدليل في انما جاز الجمل في  
 قبل خفا الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب القطع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذي اذا سلم في دار الاسلام ولم يصل مدة  
 ولم يعلم لوجوبها كان عليه قضاء ما لا يثبت في دار شيعو الاحكام ويرى شهود الناس اجماعات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فترك السؤال  
 والطلب لتقصير منه فلا يعذر لكن المطلب المار في العمران طائفا ان المار حرم فيتم وصلي والمار موجود لم يجز صلواته لانه مقصفي ترك الطلب  
 في موضع المار غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب والمفارقة على ظن عدم المار وتيمم ومما جازت مملوثة لانه ليس بمقصي ترك الطلب بما لا يثبت  
 فانه لم يكن على طبع من المار لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة قوله وكذلك في دار الحرب جمل الوكيل بالوكال وجمل المار  
 بالاذن وهو المار ان بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرف قبل بوجع وخير اليها لم ينفذ تصرفه على الموكل والمولى ولو وكلت شيئا ببيع اليها  
 ولم يعلم بالوكال حتى فسد ذلك الشيء لم يصير شيئا ولو وكلت ببيع شيئا ببيع اليها لم ينفذ تصرفه على الموكل والمولى ولو وكلت شيئا ببيع اليها  
 ببيع متاعا للموكل قبل العلم بالوكال لا ينفذ على الموكل ما يتوقف على اجازته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب الزام  
 من حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويتبع على الوكيل شراء كل شيء بعينه وبيع شيء وكل بيعه ممن لا يقبل  
 شهادة له يطالب بالعبد بعد تصفاه بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بالعبد قبل الاذن فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في هذا قبل العلم  
 لرفع الضرر عنها الا يرى ان حكم الشرع لا يلزم في حقه مع كمال ولاية قبل العلم فلا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر للولاية  
 كان اولى وكذا جمل الوكيل بالغزل وجمل المار ان بيقول وضده عذرا للدليل وكذا في الضرر على كل واحد منهما في  
 الغزل وكذا جمل الوكيل تصريف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد تصريف على ان يقتضيه دينه من كسبه ورفقته والغزل و  
 الحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى الحق ويؤدى بعد الحق من خالص ملكه وفيه من الضرر بالا يغني فيتوقف ثبوت  
 على العلم وجمل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة والمولى بخباية العبد اذا جنى العبد خباية فطاعته  
 المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاتفاق ونحوها بعد العلم بخباية العبد فمحملا للفداء وهو الارش فان  
 لم يعلم بخباية حتى يصرف فيه ونحوه لا يصير محملا للفداء بل يجب على الاقوال من القيمة من الارش ولا يصير محملا بخباية  
 عذرا والمرأة بالانكاح اى جمل المرأة البكر البالغة بالبيع المولى يكون عذرا حتى لا يكون سكوته قبل العلم رضا بالانكاح لان دليل  
 العلم نفي حتى هو الا لان هذه الامور لا يكون مشهورة وليست بصاحبة الدار بالبيع والعبد بخباية فالمولى بالانكاح فاني



يحصل العلم بالشيء والمولى والمرأة بهذه الأمور في كل واحد من هذه الأمور الزام فسر حيث يلزم على المولى الدفع أو الفداء بجباية قيمته  
ويؤثر على الشفيع فسر الجواز بالبيع ويلزم الأحكام النكاح على المرأة بالنكاح فثبتت هذه الأمور على العلم كالحكام المشرع  
مشرطاً بالوجوه حجة في الذي يبلغ من غير مسألة العدة والعدالة لان خيارها على ما في بيان أقسام السن قوله والامتناع بالنكاح  
بمختيار العتق راسي إذا عتقت الامتناع بالنكاح فثبت لما اختار ان شارت أقامت مع الزوج وان شارت فارقته لقوله عليه الصلاة والسلام  
ليرة عين اعققت ملكك فبجك فاختار من وهو تمسك بالامتناع ثابت تخيير المشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج  
وليس بمختيار العتق فان لم تعلم بالاغتياق او علمت به ولم تعلم بثبوت اختيارها شرعاً كان الجهل منها عند احتياق كان لها مجلس العلم  
بذلك لانها اذا عتقت نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذراً للدفع ولان دليل العلم باختياره في حقها لانها استغفرت  
بخدمته المولى فلا يتفرع معرفة احكام المشرع فلا يقوم اشتهاؤ الليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاعتنا  
لان المولى مستبد به فلا يمكنه الوتوق عليه قبل الاجراء بخلاف الجهل بمختيار البلوغ على ما عرف اذ ازوج الخصم لغيره  
الاب واجد من الاطيا الصبح النكاح وثبت لما اختار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزوج مصدر من هو قادر على الشفقة  
بالنسبة الى الاب قد ظهر تأثير العتق في انتفاع ثبوت الولاية في المال فثبت لما اختار اذ ملكا امر نفسها بالبلوغ كالامتناع اذا  
اعتقت وليس بمختيار البلوغ وهو يطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت اختيارها عدم تمام الرضا منها ورضا  
البكر البالغة يتم بسكوتها شرعاً كما لو زوجت بعد البلوغ فكنت ولهذا لو بلغت ثيباً لا يطل خيارها بالسكوت كما لم يطل خيار  
الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذراً استغفار الليل اذ ائتمنت بسببها بالنكاح وان علمت بالنكاح و  
لم تعلم باختياره لم تعذر وجعل سكوتها رضاً لان دليل العلم باختياره فيما مشهور غير مستتر لا تنفذ احكام المشرع في دار الاسلام  
وعدم المانع من العلم اذ لم تكن مشغولة قبل البلوغ شئ يمنعها عن التعلم فكان سببها ان تعلم باختيارها اليه بعد البلوغ  
فلا تعذر بالجهل ولا تخاف ترديد ذلك الزام نسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ مخرج للامتناع لا للدفع لان من له خيار  
لا يدفع ضرراً طاهر فان المسألة معروفة فيما اذا كان الزوج كفواً والمهر ونسره ولم تفعل ذلك مجاناً وفسقاً فثبت انه شرع  
للازلام في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للازلام والحققة تدفع زيادة الملك عن نفسها والجهل يصلح عذراً للدفع ولهذا  
شرط القضا الوقوع بالفرقة في خيار البلوغ فثبت له خياره قبل القضا بغيره الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت  
الفرقة بنفس اختيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجعتنا في قسراتن وملك  
عليها لطلعتين وقت ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل  
الملك فلما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القضا فكذلك دفع زيادة الملك فانما  
في خيار البلوغ فلا يخلو الملك وانما ثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة اختياراً توهم ترك النظر من الكو  
وذلك غير عتيق به فلا يتم المفارقة الا بالقضا قوله واما السكر فكذلك قبل هو سرور يغلب على القتل مسبباً لغيره  
الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقبة من غير ان يزيله لانه يبقى السكران اهل للخطاب فعلى هذا  
القول لا يكون ما حصل من شرب الداء وارتحل الا فيون من قسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو عقبة لكونه



الاعمال مع فروعها بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير عرض وعلة قيل هو معنى قبول به العقل عند مباشرة  
بعض الاسباب الملية على هذا القول بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقد يكون امره كيانا بطريق الزجر عليه بمباشرة المحرم لان  
يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باشرو ولم يبق السكران من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وهو لو كان يسكر بطريق سباح  
كشرب الدوار اسي كسكر حاصل يشرب الدوار مثل الاقيون والبنج كذا ذكر في خبر الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام محمد بن  
رحمة الله في فتاواه وشبهه للجامع الصغير ناقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رضي الله عنهما ان الرجل ان كان عالما  
بفعل البنج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يقع طلاقه وعاقبه وذكر في المبسوط لا باس بان يداوى الانسان بالبنج  
فان اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المكروه والمنظر  
اسي كسكر حاصل بشرب المكروه بما فيه بحار الخمر وبشرب الخطايا بان اضطر الى شربها للعطش فسكر به وانه اسي هذا  
النوع من السكر بمنزلة الاعما حتى يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس الموفضات من  
اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو سكر اسما حصل بشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادن طيبة وانصف  
ونحو ما وانه اسي بهذا النوع من السكر لاني في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تغربوا الصلوة وانتم  
سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمناق للخطاب وان كان في حالة  
النقص فذلك ايضا اذ لو كان سنا فياله لصار كانه قيل طعمه اذا سكرتم وخرتم عن ابله خطاب فلا اتصال الا ان الواو  
للحال والاحوال بشرط وجوبه يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تعقل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى  
حالة سنا فيه له ولما صح هنا عرفا اذ ابل للخطاب في حالة السكر فان قيل السكر نوع عن استعمال العقل وفهم الخطا كالنوم  
والاعما فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتركه كالتامم والمعنى عليه قلنا الخطاب المناسية على العبد باعتدال الحال و  
اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقاومة بغير التعذر الوقت على حقيقة وبالسكر لا يقوت هذا المعنى ثم قدرته على  
فهم الخطاب ان فانت باق مساوية لصلح عزرائي سقوط الخطاب وتأخره لئلا يودي الى تكليف باليس في الوسع والى  
السكر فاما اذا فانت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت فائمة زجرا عليه فمعنى الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما  
كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيجا للقدرة فمعنى التكليف  
متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء بهذا الطريق ليعي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يفسد على  
الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في الشرح التام ويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا  
من الابلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يورث في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما  
ونيفذ تصرفاته كلها قولا وفعلنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزويج اقرانه واستحقاقه  
وغيره لانه مخاطب بالصالح وبالسكر لا ينعدم عقله وانما يغلب عليه ما يمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يورث في تصرفه كذا في  
اشربة المبسوط

في خبر الامام محمد بن الفضل بن شاذان

عنه

الا اذ لو استحسنانا فانها لا تقع منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم يرام انه آثم  
وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله عليه على ما ذكر في شرح التام ويلات تبين منه امراته لانه مخاطب



كما نص في اعتبار قوله فيفساد وجه الاستحسان في الردة تبني بالتقيد والاعتقاد ونحن تعلم ان السكران غير مستفاد لما قبل  
 جليل الا لا يكره بعد الصحيح ما كان من عقد القلب لا نفس خصوصاً ان المذهب فانها تختار فكر روية وعما هو الراجح من الامور عنده  
 اذا كان كذلك كان هذا المثل للسان ان القلب محله يكون الفسان معتبراً لما في التفسير فليس كان لم يخلق به حكماً كما لو جرس على لسان الصافي  
 بجملة الكفر خطأ كيف ولا ينفذ سكران من التكملة بجملة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر في الردة لا بد من استحقاق بالدين وهو كقوله  
 صدر عن قصد صحيح فيجوز لا يقال لا يحمل سكران المحذور هذا في الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل هذا في غير ايضا لان القول عدم صحة رد  
 لغوات كنهاده هو بتبديل الاعتقاد لان السكر جعل هذا ايضا بخلاف ما ينبغي على العبادة من الاحكام مثل الطلاق والعاق والعتق ولان  
 سكران المنصرف قد تحقق فيها من الابل مضافاً الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا قرار بالحدود اسس الاقرار بالاشارة اسباب  
 الحدود والحال في مثل هذا الزناد والشرب السرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشئ من هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار  
 بهذه الحدود ويصح وقد قارب دليل الرجوع وهو السكران لا يثبت على شئ مما يقول بالبري ان العلم بالاعتقاد السكران لا يحقق في الردة والحدود هو قسماً الكلام عدم التباين  
 على قول فاقم السكر مقام الرجوع فيجعل فيما يحتمل الرجوع من الاقرار اقراره بالحدود ومن مباشر سبيل الردة فانه موافق لما في رد  
 في سكره بحدوثه فلا يغير السكر شبهة الردة لانه فصل بسبب هو محضه فاصح سبب لتحقيق ذلك الحكم في مباشر سبب اسباب الحدود وتوفيقاً للصحة عن قرار  
 ولحقا ان السكر لا يمنع صحة الرجوع لا يبطل لان حد القذف والعصا من حقوق العبادة فبذلك الرجوع وهو السكر اولى  
 ان لا يبطل في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان المكافرة الاسلام في حال السكر كما يصح اسلامه لوجود واحد الركعتين من جميع الجانِب  
 الاسلام كما في الكفر بدليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارن لكن الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يوثق فيه دليل الرجوع ولو  
 اثبتت الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله واما الهزل فيقريب اللعب من الله وفي الاصطلاح هو ان يرد بشئ خيراً  
 وضعه ليس المراد من الوضع هنا وضع اللفظ لا غيره كما لا يمكن المحلوم والامسان الحيوان الناطق بل المراد وضع العقل والشرع فان الكلام في  
 عقلاً الا فاده معناه حقيقة كان او تجازاً وانتصرت الشرعي موضوع لا فاده حكماً فاذا اريد بالكلام غير موضوع العقل بوجدهم افادة معناه  
 اصلاً واديد بالتصرف غير موضوع الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلاً فهو النزل تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والنزل ان الموضوع العقل  
 للكلام وهو افادة المعنى في مجاز مراد ان يكون الموضوع له اللغوي مراد وفي النزل كلامها ليس بمراد ولما فسر الشيخ رحمه الله اللعب  
 او اللعب لا يفيد فائدة اصلاً وهو معنى نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان النزل لا يراد به معنى لوضع الفرق بينهما ان مقابل المجاز  
 الحقيقة ومقابل النزل المجاز داخل في الحقيقة كالحقيقة فكان النزل مخالفاً لهما ولما جاز المجاز في كلام صاحب الشرح ولا يجوز النزل فيه  
 المسلمة خلو عن الافادة وهو باطل فلان في الرضا بالباشرة يعني لما كان تغيير النزل ما قلنا كان النزل غير مناف للرضا  
 بالباشرة نفسه المنصرف لان الماثل يتكلم بما ينزل به عن اختيار صحيح ورضاء تام ولما اى ولانه لا ينافي الرضا بالباشرة  
 يكفر بالردة بما زال لان التكلم بجملة الكفر لا يستحق بالدين الحق وهو كقوله فيصير مرتداً بنفسه النزل بما ينزل بخلاف المنكره على الكفر اذا اكره  
 على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالباشرة والحكم جميعاً فصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اى النزل نياني  
 الاختيار يحكم اى يحكم بما ينزل به حال الرضا به بمنزلة مشروط الخيار في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه يحكم لا غير ولا يصح  
 الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله محبت ومشتريت يوجد رضا العاقد واختياره فكذا في النزل يوجد



والا اختيار في حق المبيع لا يوجد في حق الحكم لان الحكم لا يوجب في المبيع ففسده وشروط الخيار لا تفسده على ما يستدل به اجماع من الاختيار لان الاختيار قد ينقلب عن الرضا كما في مسائل الاكراد وقصار النزل في جميع التصرفات بمنزلة شروط الخيار فهو ثمر فيا يحتمل النقص كما لم يبيع والا جادة ولا يورث فيا لا يحتمل كالمطلق والعقار ولما كان النزل ينافي اختيار الحكم والرضا ليس بخرج الاحكام مع النزل على انفسهما في حكم اختيار والرضا محل حكم يتعلق باليمين في وقت ثبوتها على الرضا والاختيار يثبت مع النزل كل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع النزل ثم جملة ما يدحل فيه النزل النوع ثلثه الشاهد تصرف في اقراره وما يتعلق كل بالاقتداء والانشاء على وجهين ما يحتمل النقص كالمبيع الاجارة كالمطلوع والاختيار ايضا على وجهين الاقرار لا يحتمل النقص الاقرار لا يحتمل وما يتعلق بالاقتداء على وجهين ما هو حسن كالايمان ما هو قبيح كالردة واقسم الاول هو الانشاء الذي يحتمل النقص لو ادخل النزل فيه ثلثه اوجه اما ان يحصل في اصل العقد او في قدر الموضع فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق متعاقدان على البناء على النزل او على الاعراض عنه على ان لم يحضر بها شيء او يختلفان في الاعراض البناء ففي الوجه الاول وهو ما اذا نزل اباصل التصرف بان قال البائع مثل المشتري الى اظهر المبيع بين الناس لكنه ليس ببيع في حقيقة بل هو نسيئة واشهد عليه المتعاقدان على البناء عليه فيعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عينا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذه لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفاسد في المبيع بوجه اخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجب في النزل ولان النزل الحق بشروط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد او ان يمنع وصا ما تعاقدتاه على النزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما موبدا فيوجب فساد البيع على احتمال يجوز فيمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد منهما زوال الملك كما في يد وهكذا النزل فان نقص البيع احدى ما تنقضي لان لكل واحد منهما ولاية النقص فحقير به وان اجازة احدى ما وسكت الاخر لم يخر على صاحبه لان النزل كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المخر سقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفي في المنع من جواز للعقد وان اجازة جار لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اخبر بذلك بالا جازة لكن عند ايجاف رحمة السديك ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثالث حتى لو اجازة في الثالث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار الموبد لو اسقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتصرف الفاسد وبعض المدة كذا ههنا وعندهما لا يقدر وقت الاجارة بالثلاث بل يكون الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تقدير مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض وعلى انه لم يحضر بها شيء او انفقوا فحين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او بمانه دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على النزل من الوجهين الاخيرين وهما اذا اتفقا لا يقدر البديل او بحسبه فيبين كل وجه بانفراد فنقول اذا تواضعا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الف درهم بغير خلاف واذا اتفقا على البناء على ما وضعه فان الثمن الفان عند ايجاف رحمة السدي في احدى الروايتين عنه درهم الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رويته في الاما عن ايجاف رحمة السدي لانهما مقدر السهم بذكر احد الاخيرين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار شهادتهما الا ان الف درهم لا يمكن ذكره وانسكوت عنه سوار كما في الكحل ولا يفي حذيفة رحمة السدي ان الوصفة السابقة انما يثبت اذا لم يوجب منهما ما يدل على الاعراض عنهما وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانها جدها في اصل العقد وقصد ابيها



جاءوا ادوات الموضوعة في البديل لصار العقد فاسدا لان احد الاطراف غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه  
 مشروطا لا ينعقد والبيع بالالف ويصير كانه قال يتيك بالطين على ان لا يجب احد الاطراف لان عمل النزل في  
 منع الوجوب لاسيما في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيا ان العقد فيه يقع لاحد  
 المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حرد وعبد في البيع وفصل الثمن وهو ممتنع قوله والعمل بالمواضعة  
 في البديل يجعله اسه يجعل البديل يعني قبول تمام البديل مشروطا فاسدا في العقد لان الالف الزايد لما خرج عنه التمنية  
 بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما يقتضيه  
 صحيح للعقد وهو المبراد بالمواضعة في البديل لانه خارج كل واحدة من المواضعتين بالآخرى اذا العمل بالمواضعة  
 العقد والعمل بالمواضعة في العقد الثمن يوجب فسادا فكان العمل بالاصل في المواضعة من الاصل في ان ينعقد البيع  
 صحيحا عنه بخلاف المواضعتين فيهما اسه في اصل العقد والبديل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا  
 الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متفرع فكان هو اولى بالا اعتبار من الوصف فلهذا يجب اعتبار التسمية فكان  
 الثمن الطين وهذا اسه البيع بخلاف الكل حيث يجب الاقل بالا جملة على ما بينت فامكن العمل فيه مواضعتان وهما  
 المواضعة بالحد في اصل العقد والمواضعة بالنزل في قدر المهر وكذا الخلفات فيما اذا اتفقا على انه لم يحصر بها شئ او اختلفا  
 لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن عندهما الاصل هو المواضعة  
 وكان العمل بما احق عند الامكان واما اذا توعدا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جائز  
 بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحصر بها شئ او اختلفا وهذا استحسناء في القياس  
 البيع فاسدا لانهما عقدا بالنزل بما سميا ولم يذكر في العقد ما يقتضيه ان يكون ثما ولا يقتضي بالذكرة قبل العقد بل يشترط ذكر البديل في  
 العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بنسبة البديل هما عقدا بالحد في اصل العقد فلا يذم من يفسد وذلك بان ينعقد  
 البيع بما سميا من البديل بوضع ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد قوله فانهما لو تباعا بمائة دينار ثم تباعا  
 بالالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول كذا في البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة  
 كذا في المبسوط وفرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين النزل بغير البديل والنزل بجنسه فاعتبر المواضعة في الفصل الاول والخبر  
 في الفصل الثاني حيث قال لا ينعقد للبيع بالالف في الفصل الاول بالمسح في الفصل الثاني لان العمل بالمواضعة في قدر البديل مع  
 العمل بالحد في اصل العقد ممكن بان يجعل للعقد منعقدا بالالف وان كان كما المسمى الطين لان الالف في الاطراف موجود  
 والنزل بالالف وكان اسسه للاخر مشروطا له لانها وان ذكرناه في العقد لا يطلب واحد منهما لانها على انه نزل  
 وليس بغير ما دلالة المطالبة وكل شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعطيه كل يوم كذا من  
 من الشعر واشترى حمرا على ان لا يحبل عليه اكثر من كذا من الخنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا واذا كان كذلك ينعقد البيع بال  
 ويبطل الالف الاخر فاما في النزل بجنس البديل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالحد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة  
 يوجب خلع العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالحد في اصل العقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل الثمن



تبع ولا يمكن التحول لهذا باعتبار التسمية فذلك العقد البيع على البدن ليس التسمية لاسيما لا على الدراهم قوله ولو ذكر في النكاح وناير  
لا يشبه الذي لا يقتل النقصان في البيع والاقالة بعد ثبوت ثلثه انما كان المال فيه متعاشل النكاح والمال  
فيه انفسا لا بطلاق النكاح عن المال واما ان المال فيه مقصورا مثل الخلع والعين على مال والنوع الاول على اوجه اما ان  
يزل باصد او بقدر البديل او بجنس كل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان زل باصد بان يقول لا مائة اني اريد ان تزوجك  
بالثمن او باطلا وما زلا وناقصة المدة ووليها على ذلك حضر الشهود هذه المقالة وتزوجها كان النزل باطلا والنكاح لا يرا  
في القضاة وفيما بينه وبين المدعى بما سمي من المهر بكل حال الحديث المذكور في الكتاب ولان النزل يورث في حق  
الفسخ مبهمة تامي والنكاح غير محتمل للفسخ ولذا لا يجري فيه الرد بالغيب بخلاف الردية فلا يورث فيه للنزل وان زل بقدر البديل فيه بان  
يقول لا مائة ووليها او قال لوليها او مائة الي اريد ان تزوجك اخرج فلابد بالغيب درهم والظهر في العلانية الغيب  
واجاب الولى والمراد الى ذلك فتزوجها على الغيب علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر القان ان اتفقا على الاعراض  
والف ان اتفقا على البناء لا نهما قصد النزل بذكر احد الغيبين في المال لا يجب مع النزل بخلات مسألة البيع عند ايجافه رطل  
في هذا الوجه حيث يجب تمام الاغيبين عند لان ذكر احد الغيبين على وجه النزل بمهر بشرط فاسد الشرط القاعد يورث في البيع  
يورث في النكاح لاني اصل العقد في العقد كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فمهره عند ايجافه رطل النكاح  
جائز بالثمن بخلات البيع وروى ابو يوسف عنه ان المهر القان وهو الاصح وقد بينا وجه الرديتين في الكشف وان زل  
بجنس البديل بان ذكر في النكاح وناير وغرضها الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمي وان اتفقا على البناء وجب  
مهر المثل بالاجماع لانها قصد النزل بما سمي في العقد ومع النزل لا يجب في المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكر  
في العقد والتمسك لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير محض فكيون لها مهر مثل ما يشاء بقصد الالف والاغيبين لان  
مناك قد سمي ما تواضعا على ان يكون مهر او زيادة لان في تسمية الاغيبين تسمية الالف بخلات البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية المثل  
فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية فمروجه والنكاح يصح بالتسمية فيمكن العمل للمواضعة وتورث في فساد التسمية وان اتفقا على انه  
يحضرهما شيء او اختلفا فعليه اية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بخلات لان المهر تابع لمثل المهر بالزنى والمثل التسمية فبقي النكاح بخلات  
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله يجب المهر المثل بخلات لان البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل تبادل  
على ما سوت وان نزل في المال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرنا مثل الطلاق والعقود الفصاح والمهر  
والعذر فانه لا يقتصر في ذلك بقوله عليه السلام ثلث حد من جد وهر من جد النكاح والطلاق والمهر في المصنوع عليه الحكم ثابت بالنقص في  
الباقى بالادلة لا بالقياس وذلك لان العفو عن القصاص من قبيل الاعاق لانه احياها لا عاقا للاقاق في بعض الروايات وشبه الطلاق  
ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض طليقة تقع تطليقة كاملة والتدريش الميم من حيث انه التزام شيء كماله  
الالتزام الكفارة فلذلك لم يمتنع العفو عنه كذا في بعض الفوائد ولان المال مختار للسبب ارض به بدون حكم كما بناه حكمه  
لا سباب اى محل لا يحتمل الرد والتراخي اى لا يحتمل الرد بالاقالة والتسخ ولا التراخي بخيار الشرط وبالعقود بغير الشرط لان خيار  
الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يدخل في العقود والتعليق بغير الشرط يورث السبب بحكم



لا يخرج من جنسها بشرط ولا يلزم عليه الطلاق الصنف فانه سبب في الحال وقد تخرجي كذا قال في قول المراد من الاسباب العينية والطلاق  
 والصنف غيب منفصل الى الوقوع وليس احد في الحال كذا قيل وانه لا يستند حكم الى وقت الايجاب ولو كان كذلك لاستند كما في البيع بشرط  
 ان يرضى ان يثبت ان هذه الاسباب لا يقبل بفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها النزل كما لا يؤثر فيها الشرطان للنزل لا يمنع من انعقاد البيع لانه لا يمتنع  
 ولا يمتنع من الاعمال بخلاف البيع فانه يقبل بالرد والفسخ وكذا يقبل التراضي عنه بشرط ان يرضى ان يرضى النزل لا يرضى ان يرضى النزل وان دخل النزل  
 فما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من اللاتمام المذكور في النخل والتمتع على مال او على عود من العمل في ذلك منقسم على وجهين  
 انقسمت على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدول المذكور فلما شرط المال علم انه فيه مقصود  
 وانما حصل بفصل ان النزل لا يؤثر في هذا النوع سبب في عدمه فيلزم التصرف ويحب المال في جميع الوجوه وهذا بحقيقة رضى الله عنه  
 وهو موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى انحطاط النزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان النزل يميزه شرط الخيار  
 باختلاف لما مر وانما لا يحتمل شرط الخيار عند ما لا لا تصرف تمييز من جانب التزوج كانه قال لها ان قبضت المال اسمي فانت طالق ولهذا  
 لا يملك المهر مع قبل القبول وقبولها بشرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذ لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل النزل ايضا وهذا بحقيقة  
 رضى الله عنه فانه لا يصح خيار الشرط في النخل من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تملك مال لا يرضى الاية اي ان البداية لو كانت  
 من جانبها فرجعت قبل قبول التزوج مع رجوعها ولو قامت من محبتها قبل قبول التزوج لطلعت كما في البيع وانما جعل ذلك بشرط  
 في حق التزوج فاما في حق نفسه فهو تملك مال جعل شرطا بهذا الوصف كمال قال لا اقران اتيك منها العبد بكذا فغيره لا يؤثر فيه  
 حرانه سلق بالمعا وضد فكذا اذا اذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا طلق بحكم الخيار لطلعت كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف  
 وهو انه تملك مال فاما يقع الطلاق لغوات الشرط واذ عمل فيه خيار الشرط فيعمل النزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وانه  
 اذا اتفقا على البناء في الوجة الثلاثة وسبب ما اذا انزل باصل التصرف او بقدر البديل فيه او بغيره فاما اذا اتفقا في الوجة الثلاثة  
 على الاعراض او على ان لم يحضرهما شيء او اتفقا بالتصرف لآزم والسبب واجب بالاتفاق لبطان النزل عند ما لم يحضر  
 احد عنده على النزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في  
 تسعة منها مع اختلاف التخييم قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التلبيس من كتابه الاكراه بعد ذكر صحة التلبيس  
 والطلاق والعقاق من المأزول وكذلك لو طلق امرأته على وجه النزل او اعتق جارية على وجه النزل وقد توافقتا قبل  
 فوك ان نزل وقع الطلاق والعقاق ووجب المال قال الشيخ الامام صاحب الشرح في التلبيس الاكراه فيفسد الاسلام بها "شبهة" اي  
 الحكم المذكور عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لان النخل لا يحتمل خيار الشرط عند ما اتفقا فلا يحتمل النزل ثم قال وسواء تسمى  
 لا باطلا اي باصل التصرف او باصل النخل بان طلق امرأته على مال او نخلها بطريق النزل او بقدر البديل بان سميا غيلة وقد  
 توافقتا على ان يكون البديل الفاء بحسبه بان خالعا على وتأثير مسافة وقد توافقتا على ان يكون البديل في الحقيقة كذا ربهما  
 يجب المسمى عند ما ولا اعتبر لما توافقتا عليه وصار اي البديل المسمى الذي يؤثر النزل فيه لو ثبت مقصودا به كذا في امي  
 مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تبعاله ليخلى النزل وان كان موثرا في المال لكن المال ثابت في جنس النخل تبعه فلا يؤثر  
 فيه النزل اذا عبرة للتفصيل لا تضمن كالمالكه الثابت في ضمن عقد الرهن يلزم بغيره منه تبعه فان قيل "القيسم" جعل المال في



هذا النوع تبعا لانه مما يقع مقصودا بقوله واما ما يقع يكون المال فيه مقصودا وليس سلبا فيه فيجب ان لا يسلم ان النزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر  
 في اصل المال في النكاح تابع وقد اشترى النزل فيه حتى كان المهر الفلاني اذا نزل فيه بقدر البدن ووان الاخيرين كما سبغ في مهر  
 الفلاني لانه مقصود بالنظر الى العاقبة فاما في النكاح فالطلاق او العتاق الذي هو مقصود للمنفقة لانها بمنزلة الشرط  
 فيها والشرط تابع على ما عرف في هذه حكم من الاصل فلما يؤثر فيه النزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقدين لان  
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر حصول الازدواج دون المال فاما في النكاح فله نوع احواله حيث  
 يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل ثبت بذكره وثبت مع التقي صريحا واذا كان كذلك فيستبره بنفسه في حكم النزل ولو اثر  
 فيه النزل كما لو اثر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه على النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق  
 فوجب ان يكون النزل كذا في تلك الاماكن الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل المكروه فيما يصلح ان يكون له  
 وفي ايجاب المال يصلح له لان له يجبر واستهلاك له سواء وفي الاستهلاك هو انه اذا جعل له في حق الوجوب  
 لمكان النكاح حصل من المكروه ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح له فصار كما في الاكراه  
 على الاعتاق فان نفس العتق مقصود به المكروه حتى كان الوالد في حق الماتلاف يقول ان المكروه واما النزل فلما يمنع  
 المال من حيث انه يثقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيجب وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد  
 لا يمنع كالماتلاف والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عليه قوله اما عندنا بخلافه فان الطلاق يتوقف على اختيار  
 ابي على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجبر واستقاطها النزل لكل حال يعني سواء نزل باصلا ولقد ابدل كونه  
 بعد ان يتفقا على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بناه وقد نص من ابي حنيفة رحمه الله يعني في الجماع الصغير ان رجلا قال  
 لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت فبنت ان ردت الطلاق في الثلاثه بطل الطلاق و  
 ان اقامت الطلاق في الثلاثه الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذا كنهنا اى وكما  
 الحكم المذكور في الخيار حكم النزل لكنه اى لكن خيار الشرط اى جواره غير مقدر بالثلاث في النكاح وامثاله عنده حتى لو  
 اشترط الخيار اكثر من ثلاث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب النكاح على وفاق القياس ان الطلاق من الاستقالات وتعليقها  
 بالشرط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بحدود اما الشرط في البيع فيلحق خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشرط  
 محذور كنه ثبت فيه بالنص مقدر بالثلاث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويطلب اشتراط الخيار فيها واما الثلاث  
 فلا قياس كذا في بعض الشرع فيلحق بالايصال خيار النقص والاجارة للمرأة فيما نحن فيه بمعنى الثلاث لان النزل بمنزلة خيار الشرط  
 موديا فيكون لها الخيار ثانيا فيما فوق الثلاث كما هو ثابت فكان لها ولاية النقص والاجارة متى شاركت عند ابي حنيفة رضي الله عنه  
 ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدر بالثلاث في النكاح وامثاله لان ثبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوض  
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يثبت بالثلاث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان متطورا بالنظر الى  
 العاقد كنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بناه وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلاث  
 اما عندنا وكذا في نظرنا اى ومثل ثبوت الحكم والتفريع في النكاح ثبوت الحكم والتفريع في نظرنا من الاعتاق



على مال والصالح عن دم المهر لغيره الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالموافقة فيما لم يفرق فيه النزل وهو ما يحتمل المقتضى كالبيع  
 هذا لا جازية وما كان المالاني فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه انما اتفقا على بناء المهر على الموافقة انما اذا  
 اتفقا على انه لم يحضر ما شئ عند العقد او اتفقا في البناء والاعراض من عمل المهر على الجود فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل  
 القول قول من يري الجود والاعراض فيما اذا اتفقا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فيجعل العمل لصحة الايجاب والجد  
 اولى لان الماحل في العقد الشرعي لزوم الصحة واما تغير الاعراض ومن ادعى عدم البناء على الموافقة فهو متوسك بالاصل  
 فمكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعوى خيار الشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر ما شئ انما صح العقد  
 لان مطلقة يقتضي الصحة والموافقة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موثرة فيه كما لو توافقا على شرط خيار او اجل ولم  
 يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاصل في هذا مشهور وعندهما العمل بالموافقة اولى صحة كان القول قول من يدعي البناء  
 في صورة الاختلاف فكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضر ما شئ لانهما توافقا على الاكتمال عليه صونا للمال عن يد المتقلب فيكون  
 فعلا ما يتا به على تلك الموافقة باعتبار الظاهر لم يمتنع خلاف لانه اذا لم يعمل بناء عليها كان اشتغالها بما اشتغالا بغير  
 البعيد ولعن سلفنا ان اظا بهر موافقة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضه فترجى السابق منها اذا  
 سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة النزل لم يبارضا شئ فثبت حكم بما عارضه والسكوت في حال العقد او خلاف  
 في البناء والاعراض لا يصلح معارضه لانه غير متعرض للجد ولا للنزل فذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يحنفية رجحنا  
 ان الاخر يصلح تاسما للاول اذ لم يحصل به باي وجب تغيره لانه لان الجود هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام  
 عليه اذا لم يسبقه موافقة على النزل يجب حمله عليه اذ سبقته موافقة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن منها بخلافه عن النزل ايضا  
 وعدم اتفقا على البناء على النزل فيعمل عليه ويجعل موافقة السابقة لاشغالها لا بطلان بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على الموافقة  
 لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن العمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط  
 ولو لا اضعف على ان يخبر انهما بتا لهما هذا الصيد امس بالالف ورمهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البايع المشتري قد كنت  
 بعتك عبدي فلما يوم كذا كذب وقال الاخر صدقت فليس به البيع لان الاقرار خبر مستعمل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا  
 كان باطلا فبالبخار به لا يصير حقا الا يري ان قربة المقتربين وكفر الكافرين لا يصير حقا بخار بهم ومهنا قد ثبت كون الخبر  
 عنه كذبا بالموافقة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن مبيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنقذ و  
 بالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يري انهما لو توافقا على مثل ذلك في طلاق او عتاق او كساح لم يكن ذلك  
 كساحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم الموافقة لم يكن ذلك كساحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما  
 بينه وبين ربه وجعل وان كان القاضي لا يصدق في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طالعا فثبت الفرق بين  
 الاقرار والانشاء في هذه المقررات مع التولية كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك احيى وكالاته تسليم الشفعة  
 طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواتية وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لطلبت شفعة وانما  
 طلب التفرير والاشهاد وهو ان يهض لبد الطلب ويشهد به البايع او على المشتري او عند التقارص على طلب الشفعة



فمنقول ان الامام اشترى هذه الدار واما شفيعها وقد طلبت الشفعة والمطلبها الا ان فاشهدوا على ذلك فبذلك لا يطالب مستقر حقه  
 من قبل المطلب بالناظر لغير ذلك على ظاهر الرواية انما لا يطلب الشفعة من المالك ثم اذا سلم فلا لا قبل طلب الموائمة بلطقت  
 حقيقة لان التسليم بطريق النزل كالصكوت مختار اذا اشتد له بالتسليم اذ لا شكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يطالب  
 بحقيقة الصكوت مختار بعد العلم بالبيع لانه دليل الماخذ راض فكذا بالصكوت حكما وبعد طلب الموائمة وطلب الاستدلال بالتسليم  
 بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من حيث ما يطالب بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة لغير طلب الموائمة والتقرير  
 على انه بالخيار ثلاثة ايام لطل التسليم وبقية الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبعاد احد المومنين على ملكه  
 ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة العبيد عند ابى حنيفة واسبق يوسف رحمه الله كما لا يمكن البيع والشراء له فيؤتف  
 على الرضا بالحكم والخيار بين الرضا به فيطلب التسليم فكذا النزل يمنع الرضا بالسك فطلب التسليم كما في خيار  
 الشرط وبقي الشفعة وبذلك اى وشل تسليم الشفعة ابراء العقيم في انه يطلب النزل حتى لو ابراه نادلا لا يصح ويصح  
 الدين على حاله لانه لو قال ابراءك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في البراء معنى التملك ولهذا يرتد بالرد والى  
 معنى التملك اشير في قوله لقاسم وان تعدوا خير لكم خير فيه خيار الشرط وكذا النزل لو شرفيه لانه بمنزلة خيار  
 الشرط وكذا لو ابراه الكفيل اذ لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين  
 وملك العين او روى العيب يفسخ البيع ويعود الكفالة فكذا كذلك لعل فيه النزل فحينه من البتة كما لو ابراه  
 مكتوب يا بنو شينى رحمه الله لقاسم قوله اما الكافر اذا نزل بكلمة الاسلام وتبراه عن دينه فانه لا يقرب ان يحكم  
 بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنتين وهو  
 الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره  
 على الاسلام اذ لا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنتين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اى الايمان  
 بمنزلة انشاء لا يقبل حكم الرد والراخ فانه اذا سلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراجعا عنه فلا يحتمل ان يرد  
 اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والردة فكان بمنزلة الطلاق والطلاق فلا يوثق فيه النزل واما حكم الرد  
 بالنزل فقدم بيانه والذكر اعلم قوله في الشفعة فكذا لا يفسخ هو النخبة والتحريك ليقال سفت الرياح الثوب اذا اشتد  
 وحر كونه زمام سفينة اى خفيف وفي الشريعة عبارة عن خفيه تعترسه الانسان فتمسك على العمل بخلاف موجب المال  
 الشروع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف لينا ولان كتاب جميع مخطورات فان فيه  
 ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذى تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من مبلغ منه المال ووجوبه بسبب  
 وهو مذهب المال واطلاق على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسره بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند طلبة  
 ارتكاب مصيبة اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرية وان كان ذلك سفها حقيقة فذلك لم يتعلق بها احكام السفه و  
 فسره بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل بقصد الاصل على نفع العقل وادخر ليقوله العاقل عن المجنون وليقوله قصد احوال الخطا وقوله  
 على نفع العقل وادخر عن تصرف الرشيد انه لا تحمل بالالهيته لانه لا يحل بالقدرة طاهر السلامة التركيب فيها القوي للفرقة على احكامها



ولا يابطنها لغيره فيقول العقل كماله لان السفيه كما بر عقله في علمه فلا جرم حتى مخاطبا تحمل امانة الله تعالى فيها طلب بالاداء في الدنيا ويحذر  
 في الآخرة واذا بقي اطلاق تحمل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه يبقى اطلاق تحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاول  
 لان حقوق الله تعالى اعظم فانه لا تحمل الا على من هو كامل المحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس بالبالغ  
 حقوق الله عز وجل وتحمل امانة فمن هو اهل تحمل امانة اولي ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفيه لا يمنع احكام الشرع  
 ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع حرام لم يحرم قوله ولا يوجب الحجر اصلا اسي لا يوجب  
 السفيه المحرم من تصرف لا يتحمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالتكاح والعناق ولا من نفسه من يتحمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالمبيع  
 والابارة واعتكف في وجوب النظر للسفيه بحاله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا عن الضياع كما وجب  
 للصبي واليهون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز ان يحجر عليه عن التصرفات بسبب السفيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز  
 الحجر عليه بهذا السبب من التصرفات المتعلقة بالفسخ ربي ما يبطل الهزل دون ماله يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان له  
 عليه الحق سفيه او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل نفس على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور  
 الا بعد الحجر عليه ولان السفيه سفيه في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولي لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا  
 فلا يكون محجورا عليه كان اولي وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه  
 ان انفى ماله بالسفيه التبذير صار مالا على الناس وعياله لم عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على المحرقة الضرر  
 من العامة مشهور بالاجماع كما في المفتي الما جين والطبيب الجاهل والكارمى المنفس وحفالد بن السفيه ايضا فانه  
 وان كان عاصيا سفيه يستحق النظر باعتباره اصيل دينه حبیب الله تعالى ولهذا الوات يصل عليه وكذا كل من كان فاسقا لا يملك  
 وكذا لا حر بالعرف والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للمأور والمنهى حفالد بن السفيه والدليل عليه منع المال عنه فان ثبت  
 بطريق النظر ببقى صدقنا عن التلف فكذا الحجر عليه ثبت نظر له لان منع المال غير مقصود بعينه بل الا بقا لملكه ولا يحصل بها  
 المقصود ماله يقطع لسانه من ماله تصرفا لانه يتلف تصرفه بالبيع بغير فاحش وبالاقراء غير ما يخطط الولي عليه من ماله وانما لم يثبت  
 الحجر في حق الطلاق والعناق والتكاح ونحوه لان الحجر عليه بسبب السفيه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير  
 منج كلام العقل لقصده اللاب به دون ما وضع الكلام له لانقصان في عقله فكذا السفيه يخرج كلامه على غير منج كلام العقل  
 لا تباع الهوى وبكسيرة العقل لانقصان في عقله وكل تصرف لا يوثق فيه الهزل لا يوثق فيه السفيه ايضا وكل تصرف يوثق فيها  
 الهزل وهو ما يتحمل الفسخ يوثق فيه السفيه واجت ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان  
 كونه مخاطبا ثبت اليه التصرف اذ التصرف كلام ملزم واليتم الكلام بكونه حليما والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبانحرته ثبت المالكية  
 ويكون المال خاص ملكه ثبت محليته وبعد ما صدر التصرف من اله في محله لا يمنع نفوده الا لما منع والسفيه لا يصلح ما فاس من نفوذ  
 التصرف لان السفيه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه كما بر عقله في التبذير لقلبه هو اده مع علمه لبقية ومساد عاتية تلم  
 بحران يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يرى ان من قصر في حقوق الله تعالى جناية ومنعنا لم يوضع عنه الخطاب وان ثبت  
 الواجبات وتعددت الفوت بخلاف الترك بالمجنون والاغفاء والدليل عليه انه يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعناقه ونحوه



وبموجب اقراره على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يظن عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل  
 او اكل مما اتي به عليه الحدود ووجب عليه القصاص وهذه العقوبات تنذر بالشبهات فلو بقي الشك فقتل بعد البسوخ من عقل  
 في ايجاب النظر كان الاصل ان يعتبر فيما تنذر به الشبهات ولو جاز في النظر كان الاصل ان يحجر عليه بالاقرار بالاسباب الموجبة  
 العقوبة لان منسوبة اليه بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يتطهر في دفع الضر عن نفسه فخر الاصل وقولها هو مستحق النظر بعد الجناية  
 قلنا النظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكي يحرز العقوبة ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا  
 فوق هذا النظر وحيثما قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر البطلان والايته والحاجة بالبهايم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما  
 يمتاز من سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز البطلان بهذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنقص غير عقول  
 المعنى لان منع المال عن ملكه مع كمال عقله وقيمه غير معقول اذ الملك هو المطلق التاجر فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق  
 العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جنائية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كالحجاب  
 المال فيجعل جزاءه ما هو سائر لاجرة بهذا الطريق وهو انما سطر الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فيسبناه عقوبة كالجلد في الزنا  
 وقطع اليد في السرقة واذ ثبت انه عقوبة لا يمكن تنديته الى منع اللسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجزى في العقوبات  
 ولا يقال لان المنع لو كان عقوبة لغرض الى الامام ولا وليها هم النخاطيون دون الائمة لاننا نقول هو عقوبة بقرينة ناديت لاحد  
 فيجوز ان تقوون الى الاولياء كما في بيع العبيد والامداد والى سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بهمة النظر لا بالعقوبة بل بالنظر  
 جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال البطلان نعمة زائدة عليه وهي اليد والمائة بالفقر او اثبات الحجر  
 البطلان نعمة اصلية وهي الالبية والولاية فان جاز الحاق ضرر ليس في منع نعمة زائدة فتوفيه النظر عليه لا يستدل على جوازها في الضرر  
 العظيم به يتفويت النعمة الاصلية والحاجة بالبهايم معنى النظر اليه واجواب عن الآية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي  
 عقل فان بعضه رفاة يخرج من نزع الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يتطبع ان يعل الجنون وقيل المرد  
 من السفينة المبذر الذي اختلف فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفينة وفي الآية كلام طويل ومن قولهم لا فائدة  
 في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفينة انما تملك ماله عادة في التصرفات التي لا يتم الا بالاثبات اليد على المال من التجار  
 الضيافة والهبته والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يمكن من بيعه هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال  
 وان كان لا يحجر عليه والمكابرة مفاعله من كبر كبر اذا عظم من اعتقده عظيم في نفسه كبير عنه غيره لا يقال بغيره فلا يرد على  
 تحت حكم وانه من كبره العقل الخروج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله واما الخطاء وكذا قال الامام  
 لا مشي الصواب ما اصاب به المقصود والخطاء مصدر الصواب والعدول عنه وقيل الخطا امر يصدر عن الانسان بغيره  
 قصد بسبب ترك السبب عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب وسنة  
 يسمى الذنب خطية ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا ان قتلهم كان خطا كبيرا ورواه  
 ضد احمد كما في قوله تعالى والنسيان ثم قال الخطا ان يكون عملا الى الفعل لا الى القول كمن رمى الى انسان على نخل ان يمس  
 فهو قاصد الى الرمي لا الى الرمي اليه وهو الانسان هو نوع جعل غدا اختلف في جواز الواحد على الخطا فعنده المختار



لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان الناطق غير قاصد الى الخطا او الجنائية لا يتحقق بدون قصد ومندخل بسببه والجماعية بكونه المواخذة عليه عقلا لان الشرع  
 امر بان يشان عنه عدم المواخذة بالخطا في قوله عز وجل اخذوا من قول الرسول عليه السلام وتعلما للعباد وريثا لا تقواخذنا ان نسينا او اخطانا  
 ولو كان الخطا حجة على المواخذة به في الحكم لكانت المواخذة حورا وحصار الدمار في التقيير بربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكم  
 سقطت بدعائها ليس عليه سلام فانه لما قال ربنا لا تقواخذنا ان نسينا او اخطانا استجب له في دعائه فالشيخ يقول جيل عذبا اشار الى ما ذكرنا يعني انه كان على  
 المواخذة تارة اعتبارا انه لا يخاف من تقصير جيل صالحا يسقط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد في الخطا في التعلل بعد الاجتهاد عارضا صلوة  
 ولاننا ثم ولو اخطا في الفتوى بعد ما اجتهد لانا ثم وليست حق اجرا واحدا واحترز بقوله سقطت حق الله عن حقوق اعباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى  
 لو ائتمن مال انسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انهما صيدا واكل انسان على ظن انه ملكه يحب اعيان لانه ضمان مال الاجزاء فصل  
 فيجوز عصمة المحل وكونه خطا لا ينافي عصمة المحل وقوله وشبه في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اسي جيل بخطا وشبهه وادريته في باب العقوبة حتى لو ثبت  
 اليه غير امرته فوطيها على ظن انها امراته لانا ثم الرما ولا يواخذ بالي فلو رمى الى الانسان على ظن انه صيد فقتله لانا ثم اثم يقتل بهل وان كان ما ثم ترك  
 الثبوت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المجتهد ولكن اسي الخطا لا يثبت من ضرر تقصير جيل في التثبت والاحتياط او يكتفى بالاحترار عنه بالثبوت  
 فيصلح سببا للجر او القصاص وهو الكفارة وان كان الصالح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبهة لجهاد والعقوبة فيسبب سببا متدرجا بين الخطر والاباحة  
 وخطا كذلك ان جعل يقتل وهي الرمي الى الصيد سباح وترك اثبت فيه محطورا وكان قاصدا في رمي الجنائية فيصلح سببا للجر او القصاص قوله وصحطلنا  
 اسي طلاق الناطق عند تباين ارادته ان يقول مثلا اشقني فجرى على مساندة طلاق وقع الطلاق وقال اشافني رحمه الله لا يصلح لان الطلاق يقع  
 بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يربى ان يكون ولعقل سوار في اصل الكلام لانه فسر عدم التقصير في الخطا غير قاصد فلا يصلح طلاقا  
 الزام ولا يفي عليه اصحابنا قالا القصد امر باطن لا يوفق عليه فلا يتعلق بحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر والادال عليه هو البينة التقصد بالعقل  
 ويلبغ نفسا للخروج كما في السفر مع الشقة ولا يقال لو كان ابلوغ من عقل مقام قصد في حق من طلاق الناطق يصلح طلاقا لانه لم يهتد الطريق وقام  
 مقام الرضا فيما يعتد الرضا من الوجه والاجارة ونحوه لانه امر باطن كالقصد حيث لم يقيم مقامه دل على ان لم يقتض حقيقة التقصد حقيقة الرضا ولم يوجد  
 لانا نقول اسي انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل خرج عن غفلة فيقتل بحكم عند وجوده الى الدليل مقام  
 المدلول فيسبب لغيره بشرطين في حقوق لانه لا يصرح في الوقوف على العمل باصلا لعقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان  
 النور مانع من استعمال نور العقل فكانت البينة التقصد بعدد مسيرتين من غير خرج في ذكره فلا يصلح في حقه اقامته ليلوغ عن عقل مقام قصد لا تتفاد  
 الشرط والرضا في حق اعباد عبارة عن استلاء الاختيار وبلوغه ونهاية بحيث يقضي اثره الى الظاهر من ظهوره ايشا شيئا نحو ما كانا ليقضي اثره في الظاهر  
 وهو ليس بامر باطن فلم يجر اقامته ليلوغ عن عقل مقامه بل يتعلق بحكم بذلك سبب الظاهر وظهر اثره لانه الرضا قوله ويجب ان ينعقد معه يعني اذا جري على  
 على مساندة الخطا ما بان ارادته ان يقول سبحان الله فجرى على مساندة بعت هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطا اذ لا يمكن  
 اثباته الا بهذا الطريق فلا روية فيه عن صحابنا رحمه الله ولكنه يجب ان ينعقد فاسد البيع المكروه لان حرمان هذا الكلام في صلح منه اختياره وليس لطبيعه  
 كحرمان الباطن وطول القامة فينعتق البيع بوجود اصل الاختيار وينفذ لقوات الرضا قوله واما السفر وكذا السفر قطع سافة لغة وفي الشريعة هو الخروج عن  
 قصد الميسرة موضع بينه وبين ذلك الموضع ميسرة ثلثة ايام فافوقها سبلا ليل وشي الاقدام وانه لا يخل بالالبينة بوجديتها والقدره انما جرة ولباطن  
 كمالها ولا يمنع وجوب شئ من الاحكام نحو صلوة والزكاة والصوم والحج وغيره الا انه جعل في الشرح من اسباب اشتغال محاله حتى لو تفرع سلطان من



الى انسان في قدره واحكامه بحكمة مشقة بالنسبة الى حال قاعته وله ذلك جعل نفسه سببا للخص وانه مقام المشقة يورث في قصر دوات الاربع اثر السفر في حق  
 اصله لانه عندنا استقلال الشطر في دوات الاربع حتى لم يبق الاكمال شرعا عاهلا وكان ظهر المساواة ومجرا سواء وعندها نفى رحمه الله حكم الشرع في حق  
 حق المرض له بان يصير ركعتين ان شاء الله في الاطوار حتى لو لم يشأ لم يجز الا الاطوار واذا فاقته لزمه قضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه  
 المسئلة في فصل الغرضية والركعة وحاشا في الصوم تأخير وجوبه الى ادراكه مدة من ايام انزلون اسقاطه في حق صا حتى صا اداوه لان السفر  
 اذ فيه تأخير السفر اسقطه بخلاف شرط لصلاة على ما عرفت قوله لكنه لما كان كذا يعني لما كان اسفر من اسباب تحقيق كان كالمريض وكان ينبغي ان يكون  
 حكمها سواء فيما ذكره من اسباب الا ان السفر لما كان هو الامور التي تتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا  
 ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق لا يجب ضرورة تدعو الى الاطوار بحيث لا يمكن فيها لان اساقا ور على الصوم من غير تحلف ومن غير ان  
 الحقيقة في بذكره بهناه ان ضرورة الدائمة الى الفطر غير لازمة لا مكان وفيها بالاستئذان عن السفر لانه عن الامور المتعارضة بخلاف المرض  
 قيل ان المكاف اذا وضع صا لم يوجبه اساقا ولا يوجبه الفطر لعدم الفروقة الدائمة اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح مقيما وقصر ثم على  
 الصوم لم يعمل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه فخالقه تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به التقدير وجوبه عليه بخلاف  
 المريض اذا تحلف للصوم تحمل زيادة المرض ثم بدله ان يقصر على ذلك وكذا اذا مرض المقيم على الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على المريض  
 والصوم اذا لم يوجب مشقة لما صلب سببا للخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر ساو على في وقت في اباة الاطوار ولو افطر اى في حال  
 السفر ان لم يعمل له الفطر لم يترس الكفارة عندنا تكون الشبهة وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر مع الفطر في الجملة  
 قصوره تمكن شبهه وان لم يوجب اباة وذكره عن الشافعي رحمه الله في مختصره يوجب ان يلزمه الكفارة باقتار الاخر النهار باوله وهذا بعد  
 فانه يفطر في اوله يصير عن الشبهة وبعد السفر يقترون السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب اذ انما يباح له الفطر فاذا وجد في آخره  
 يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اى المقيم الغارم على الصوم ثم ساقرا لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مضى به لا فطر  
 حيث يسقط به الكفارة عنه لما قلنا ان السفر من الامور المتعارضة ولا يريد استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط حكم  
 يتعد عليه شرعا فخالقه تعالى لانه لا يصير كانه اسقط باختياره اما المرض فامر ساوى واذا وجد في آخر النهار يريد استحقاق الصوم لا يمكن  
 الفطر لو كان صا كما هو زوال الاستحقاق لا تجز فيصير الاما من اوله كما يحض لعدم الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر  
 فاجبا عن اختياره ايضا بان اكبره سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعلقا بسقوط الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة  
 رحمه الله تعالى كذا في فتاوى قاضيه فان قيل السبب المبيح انما يعمل في الغائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في السعدوم قلنا لو كان  
 الصوم قالا اوجب شبهة بل اوجب لا باحة حقيقة من اول النهار لكن لما كان سدا وصار شبهة لان الفطر انما يكون عليه لو جاز  
 الكفارة باقتارانه مستحق وانما يكون ذلك المحسب مستحقا على تقدير عدم تحقيق النهج الى آخر النهار لانه مما لا يتحسب في ثبوته فلا  
 زال في بعض زوال في الكل والله اعلم قوله وانما الاكراه فكذا قيل الاكراه حل الغير على امر كبره ولا يريد به مباشرة لولا الحمل عليه  
 بالوجوب على تركه قال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعل الانسان لغيره فينبغي به رضاه او يفسد به اختياره ثم قال  
 في الاكراه يعتبر معنى في المكروه ومعنى في المكروه معنى في المكروه به فالاعتبار في المكروه تمكنه من ايقاع ما هو به فانه  
 اذا لم يكن تمكنه من ذلك فاكراهه بيان والمعتبر في المكروه ان يصير خالقا على نفسه من جهة المكروه انفع بركة عاجلا لانه لا يصير



فذلك من ذلك فأكراهه بديان والمعتبر في المكروه ان يصير فاعلا على نفسه من جهة المكروه في التفرع بدوة عاجلا ولا يصير لغيره ولا عليه طبعيا  
الا بحدك ونفيا كرهه به ان يكون شتلا او مفرنا ومثلا عضوا او موجد بها يتقدم به الضمان اعتبارا وقبلا كرهه عليه ان يكون المكروه متنا  
منه قبل الاكراه اما الحق المسمى بالشرع وحسب اختلاف هذه الاحوال باختلاف الحكم فلهذا ينبغي ان يقال ان الاكراه محلا لغير  
على امر متين حتى لا يتغير القدر الساجل على البقاء ولا يصير الغير فاعلا به نية الرضا بالباشرة فيتم التعريف بهذه العقول ويمكن ان يجعل  
الرضا واختلاف الامتناع لانه اذا كان متمتعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فكيف يذكر احد القيد من كامل لهيبه الاختيار ويوجب  
اسي الاضطراب سخر التهديد بما يخاف على نفسه او عضوا من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعالها والاختيار هو القصد الى امر محتمل  
هو وجوده والعدم داخل في قدرة الفاعل تبرج احدى الجانين في الاخر كذا قيل في جميع منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والظاهر  
منه ان يكون اختياره مستبدا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر المكراه كان قصده في مباشرة وقوع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار  
قاسدا لا يتنازع على اختيار المكروه وان لم يعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا الوجوب الملبى اكا الاكراه بجس او لضرب صوت قوله  
والاكراه يحمله اسي بجميع اقسامه لا ينافي الالهية الالهية الوجوب ولا الالهية الاداء لا تنها بآية بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه  
لا يسجل بشيء منها ولا يوجب وضع سقوط عن المكروه سجال سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكروه مستبدا في حاله الاكراه كما  
انه مستبدا في حاله الاختيار والاتباع تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدلل على ثبوت الاستبلاء بتحقيق الخطاب بثبوت حقيقة فقال اما  
يرسى ان اسي المكروه في الاثبات بما اكروه عليه متردد بين فرض اسي كونه مباشرة فرض كما لو اكروه على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الاجابة  
فانه يفترض عليه الاثبات اسي على اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل لياقتب عليه ثبوت الاباحة في حقه بالاشتداد  
المذكور في قوله تعالى الا اذا اضطر اليه ومن اكروه على مباح لم يضر عليه فكذا ههنا وخطر اسي مخطور كما في الاكراه على الزنا وقيل  
النفس المعصومة واباحة كافي الاكراه الصائم على افشاء الصوم فانه يبيح له الافطار واحصا كافي الاكراه على الكفر فانه يرخص له الجور  
كلية الكفر على اللسان ويأثم المكروه فيه اسي في الاكراه بالاقدام على القتل مرة كافي الاكراه على الزنا وقيل النفس المعصومة على الفطر  
للسافر والاكراه على تخرجه اخرى كافي الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبتت الاخر كافي سائر الفروض ويأثم  
بالامتناع مرة كافي الاكراه على الفطر للسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان قيل حرام ولو خرا اخرى كما  
في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامته ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدون الخطاب  
ثم قيل لا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق للاسناد واخلة في الفرض اسي الرخصة لانه ان اراد به ان الاقدام على الفعل مباح له بالاكراه  
ولو صبر حتى قتل لا ياثم فهو معنى الرخصة وان اراد بها ان تباح له ولو تركه ياثم فهو معنى الفرض فاكرام الصائم على الفطر ان مسافرا  
من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قبل كان اغما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر  
عنه فقتل كان ما جرد ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق لغيره ثواب لا بتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة  
الاباحة الا في نفس الامر فترابين الما فطر وبين اجزاء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد يسقطا بعد المرض  
والسفر وحرمة الكفر لا يسقط سجال ولعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجموع والزنا اسي زنا الرجل  
بالمرأة لعذر الاكراه اصلا يعني سواء كان الاكراه ملجئا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل هو



الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جازل الرخص بالمجرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره المكره عليه وهو المقصود  
 بالتفليس في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء فلا يكون للمكره ان يلف نفسه غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الماكراه في حكم العدم  
 في حق اياها قبل المقصود بالقتل في الرخص بالتعارض المحرمين فان الرخص لو ثبت بالماكره لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة  
 حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا المحرم حتى لو قتل له لقطع يد فلان لو تملك لا يخل له ذلك  
 ولو فعل كان اشمالا ان الطرف المومن من الحرمة بالنسبة الى غيره الا ترى ان الخطر لا يخل له ان يقطع طرف الغير كما لا يخل له ان يقتله  
 فيقطع التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الماكراه على قطع يد نفسه بان قتل لملكك لقطع يدك قطع يد يخل لان حرمة نفسه فوق  
 حرمة يد هذا التعارض فجازله ان يختار ان يقطع الماس على وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد  
 على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع المخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فست انما سواء في الحرمة عند مقابلة اياها بالآخر ولا  
 يقال الاطراف لمصلحة الاسوال فينبغي ترخص في قطع يد الغير عند الماكراه التام كما رخص له في اطلاق مال الغير لانا نقول السحاق الطرف  
 بالمال في حق صاحبه لاني حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبدلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الحرمة  
 في اطلاق المال ثبوته في اطلاق طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفرائض الثابتات المرأة منكوبة الغير وصياح النسل الممنوع وذلك  
 بمنزلة القتل ايضا لان سبب لولدهما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمرأة قوة لا اتفاق على الولد لغيرهما  
 عن الكسب فملك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت الرخص فيه بالماكره للتعارض ايضا فان قيل السحاق الزنا بالقتل  
 فيما اذا لم يكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوبة فغير مسلم لان الولد يثبت الى الفرائض وان علف من الزنا لقوله عليه الولد  
 الفرائض وللعامة الحجر واذا كان كذلك بحيث نفقة وتربته على صاحب الفرائض فلا يكون الزنا اياها كما قلنا الاصل ان يثبت الولد الى من  
 خلق من بابه ويجب نفقة عليه لانه حره فلا يقطع النسب على الزاني كان اياها كان حكما بالنظر الى الاصل وقديم في صاحب الفرائض سبب  
 مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الملك ايضا قوله ولا تضرع الكافل منه في مية ونحوه ونحوه راي لا يفي الحرمة مع الماكراه  
 الكافل وهو الماكراه المسمى في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنفس الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل  
 لكم ما ديم عليكم الا ما اضطررتم اليه شيء حالة الضرورة والاستثناء من الخطر اباة فثبتت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة  
 والمنطقه وكان المنع من تناولها مضيعة ومضارها ان كان حالها سقوط الحرمة كما لو استغ عن اكل الخمر الشبابة واكل الطعام  
 المبلع وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم لسقوطه ايرس ان لا يكون اشمالا تصد اقامته حق الشرح في التحرر عن ارتكاب الجرم في  
 زوجه وبه ان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي ولا يذر بالجمل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستمر بجعل هذا  
 في ترك ما ثبت بخطاب الشرح كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في المبسوط وانما قيل لقوله مع الكافل  
 عنه لانه هذه الحرمة لا يسقط بالماكره القاصر لفوات الضرورة الا ان الماكراه اذا تناول بالوجوب المحرم في الماكراه القاصر بان شرب  
 الخمر لم يجز استسمانا وفي الخطاب القياس بجذله لانه لا تاثير الماكراه بالحسن في الاضال فوجوده كعدم وجه الاستحسان ان الماكراه لو  
 يكمل بان كان طمعا او جب العمل فاذا وجد به منه يصير شبهة كالمالك في الجوز من السحارة المشربة يصير شبهة في استقامه المشربة  
 او طمعا والله اعلم بالصواب قوله وخص ابي المكلف في الاشياء المذكورة في الماكراه الكافل دون القاصر وذلك لان حرمة



كله الكفر لا يحيل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله والاقرار بها باللسان والكفر بالتدليس  
 حرام وانما الى الابد لا يسقط حرمة الاكراه بل نفى حراما مع الاكراه الا انه يخص العبد اجزاء كونه الكفر لان فيه نوات التوحيد صورة  
 لما سئل لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كانت له الاماكن وما بعد ما دام على ذلك  
 الاقرار وبالاجزاء لغت الدوام وذلك لما يوجب خللا في اصل الايمان بقاء الصمانية ولكن لما كان الاجزاء كفرة صورة كان حرام لان الكفر  
 حرام صورة ونفي ولو استنعى لغت في نفس صورة ومعنى فاصبح هنا حق العبد لنفسه حق الله تعالى في الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه  
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ونفسي الله تعالى فكيف لا يترجح حقه هنا لانه لغت في الصورة والمعنى وحق الله لم لغت ولما ظهر  
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبذ نفسه لاعتزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى يستحق  
 لو اكره بما فيه الجاه على انسا الصلوة او على تركها او على افساد الصوم فهو مقيم كان له ان يترخص بها اكره عليه لان حقه في نفسه لغت اصلا  
 وحق صاحب الشرع لغت الى خلف فان صبر ولم يفعل بما امر به حق قتل كان ما جوارا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم  
 والصلوة لم يسقط عنه الاكراه فيما فعله اطهار الصلاة في الدين وان كان المكروه على الاطهار مسافرا فابي ان يفطر حتى قتل كان  
 اشما لانه تعالى اباح له الفطر لقوله غراسه فمن كان منكم مرضيا او على سفر فعذ من ايام اخر فعند خوف الملاك ايام رمضان  
 حقه كله اليه وكما يام شعبان في حق غيره فيكون اشما بالامتناع بمنزلة المضطر في فصل بمتة بخلاف المقيم الصحيح لانه الصوم في حقه عزيمته قال الله  
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالبرصة فهو في سعة ذلك ان تمسك بالعزيمة فهو افضل له وكذا الحكم  
 في اطلاق مال الغير حتى لو قيل له لتعلك او لتاخرت مال هذا الغير فيدفعه الى او ترمته في مملكه كاب في بيعه من ان يفعل ذلك لان حرمة  
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحيل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام لنفسه لما بناه الله  
 لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان ما جوارا لان شأ الله تعالى لا يحل له ان يحل  
 صاحب المال بافاته حال الاكراه لبقاء حاجته اليه فبقى حرام التعرض في نفس لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد  
 نبذ نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصا شهيدا لقوله وانما قاتل فعليه ففعله في الرخصة  
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكراه الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان يمكنها من الزنا والكان ليعر كان  
 تعرضا بحق المحترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الراعي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نيل المولد لا ينقطع  
 منها فثبت الترخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه حتى ينفك لا يهلك في فعله فلم ترخص له في ذلك ولما نفي  
 اسي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالسجن شبهة في دراهمها  
 بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط السجد كما سفي الاكراه على القتل وكان اعتبار  
 ان لا يسقط السجد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولاد هو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانشاءه اذ لا ذلك  
 دليل الطواعية فان الانشاء لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكن يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تكليفها دليل الطواعية  
 الا ان في الاستحسان ليسقط كما يرجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان السجد شرع للزجر والحاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان  
 من جبر الى ان يحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام ورفع الهلاك عن نفسه لا قصد الشهوة فيصير ذلك شبهة



في اسقاط المحدث عنه وانما لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون طوعا لا يري ان النائم قد يشتر  
 انه طوعا غير اختيار له والا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف فانه قد ثبت بهذه الجملة وهي ان الاكره لا ينافي لائميته ولا يوجب سقوط  
 الخطاب ولا ينافي بالاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكره بنفسه لا يصلح الابطال شي اسي لابطال حكمه شي لمن الاقوال  
 مثل الطلاق والعقاق والبيع والافعال مثل القتل والافاق المال وانما هو الصوم والصلاة ونحوها فثبت موجب بهذه الجملة كذا ما صرح به  
 عن ائمة واختيار حيث عرف المشرع واختيار امهونما الا يدل ليل غيره على مثال فعل الطالع العكس الحكم اي لكن تبين الحكم بدليل غير جديدا  
 صح الفعل في نفسه كما تبين فعل الطالع بدليل لمحق بل يوجب غير موجب فان موجب قولنا انت طالق وانت حر هو وقوع الطلاق اذ انما  
 ثبتت عقبت الحكم الا اذا لمحق به غير من تحقيق او ثبتت ان ذلك موجب فكذا كسر الحجر والزنا ما ثبتت العقبت الفعل الا اذا تحقق مانع  
 ما تحقق هذه الافعال في دار الحرب او كانت فيها مشبهة فكذا اثبت موجب افعال المكروه واقواله الا عنه وجود الغير لما قلنا انها صادرة  
 عن عقل وائميته خطاب واختيار كفعال الطالع واقواله قوله وانما يظهر اثر الاكره اسي الاكره جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكره في ابطال  
 الاقوال والافعال فابن يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في امرين اذ امسك بالان كان له في تبديل البنية او احتمال ما كره عليه ذلك  
 ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكروه واثره اذا مضى لم يكن طوعا لا كراهة بالجملة او القيد في تقويت الرضا لاني تبديل  
 فاما ان يكون الاكره موثرا في الابطال قول وفعل فلا ينسب الاكره اسي بالكل والافعال صريحا بمحمل الفسخ وتوقف على الرضا  
 من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكره بنوعه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من ائمة في محله ولكنه يمنع لقوة لقوات المرحي  
 الذي هو شرط النفاذ فيعتقد لصفة الفسادة لقوات الرضا حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعقاق  
 فيقدم المكروه كما تقدم من الطالع فهو اجاز التصرف بعد ذلك لان الاكره صريحا او دلالة مع لان رضاه قد تم والفساد كان بمعنى في غير ما يتم  
 به العقد فيقول المعنى المفسد بالاجارة كالباع بشرط اجل فاسدا اذا اسقط من الاجل ما شرط له قبل بقره كان البيع جائزا فكذا انما ولا  
 يصح الاتا في ركبها حتى لو اكره لقتل او اطلاق عضو وجسده قيد على ان يقر بقتل ما حصل وطلاق او نكاح او ربيعة او سنة اطلاق او نحو  
 عن عدم عداو بيع او اجارة او دين في ذمته لا ضمان او ابراء عن دين او على ان يقرب بسلام ما من كان الاقرار باطلا لانه اذا ابد  
 بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار بمحمل عليه الاقرار جبر متبيل بين الصدق والكذب انما هو جبر بحق باعتبار رجحان  
 جانب الصدق ودلالة على وجود المجرية وذلك ليقوت بالانجاء لان قيام السيف على دليل على ان اقراره هذا لا يصلح لدلالة  
 على الخيرية لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدم الخيرية بهذا الاقرار وكذا ان يركب نفس وقيل لان الغنا  
 يعدم بالجنس والقيد لما يلحقه من العلم والخون وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكره مثل المنزل  
 في تقويت الرضا اذ من منزل في اقراره لغيره ولقنا واما عليه لم يلزمه شي فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكره بمنزلة شرط  
 الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف درهم على اني بالخيار ثلثه بام كان الاقرار صحيحا لانه قول متى صح  
 شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب المال ايضا حتى لو قال كفكت لك ان عن فلان بالف درهم على اني بالخيار لا يلزمه المال  
 واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو جبر عن الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكره هنا تحقق فانما يعتبر بموضع صح فيه شرط الخيار  
 وكذا اذا اكره على ان يقر لعبد انه ابيه او لجاره انما امر ولده لا لغيره ولا يكون لازم ولا يله لان هذا اقرار عن امر سابق



حتى قال لا كراهة وكيل على أنه كاذب فيما يحرم به فإن قيل ليس ان هذا بحقيقة رحمه الله قوله لمن هو كراهة من هذا ان يوجب ان يعنى عليه  
 وجعل يتبين كذب فيما قال فوق ما يتبين بالكذب هذا الاقرار كذا فاذا انقضى العقد ثم نفذ منها بطريق الاولى قلنا جعل البو حنيفة رحمه الله  
 ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعقد كانه قال علق على من حين ملكته وباعتبارها المجاز لا الظاهر جازان جانب الكذب في اقراره فاما عند  
 الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالكلم حقيقة وتقدم جملة الكذب فيه بالاكراه فيبطل الكلام من البسوط قوله واذا  
 انفصل الاكراه لقبول المال في المخلع انما تصرف بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخرج امراته على الف وقد دخل بها والمراة  
 حينئذ لم يتفق المخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والا كراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمته لان  
 طاعة باءا ما سلم لها من المينونة فاما اذا كرهت امراته بو حنيفة تلف وجب على ان يقتل من زوجها المخلع على الف ورحم قضيت  
 ذلك منه وقد دخل بها طلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزم المال لتعهد تمام الرضا وبالا كراه لقوت الرضا  
 سواء كان الاكراه بحبس او يقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقتول كما لو طلق امراته الصغيرة على مال يوقف لطلاق  
 على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب للمال وبالا كراه لا يعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتجوا  
 الى الفرق بين الاكراه والشر في المخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق في المنزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يخلو  
 ولا يقع الطلاق وقال يقع الطلاق ويجب للمال وفي الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين لقوله بخلاف المنزل الى آخره  
 وبيانه ان المنزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وفيه الاتفاق ثم نظر ابو حنيفة رحمه الله  
 الى التزامه في جانب المرأة فقال لما لم يوشتر المنزل في السبب مع التزام المال مع المنزل سو قولا على ان مثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام  
 الرضا فيوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب عند الخيار والرضا بالسبب ان الحكم فيوقف الحكم وهو  
 وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب الحكم وانما يعدم الرضا بهما فلو وجب الاختيار في  
 السبب والحكم ثم القبول ووقع الطلاق وادعم الرضا لا يجب للمال فصار كان المال لم يذكر اصلا ونظر ابو يوسف رحمه الله  
 في هذا الى جانب الطلاق فقال لا يخل على السبب ان الحكم كالنزل وشرط الخيار لا يوشتر في بدل المخلع بالبيع اصلا لانه لما لم يوشتر  
 في احدي الحكمين وهو الطلاق بالبيع لا يوشتر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فبيع الطلاق ويلزم حسب لزومه  
 فلم يجعل فيه المنزل وشرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيوشتر في المال بالبيع دون الطلاق لان المال لا يجب  
 في المخلع الا بالذکر كما ان الشئ في البيع لا يجب الا بالذکر فلم يكن يد من صحة لا يجب في المخلع كما لا بد منه في البيع وما يدخل  
 على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال وقد يفضل الطلاق عن المال بعد ذكره كما في  
 علاج الصغيرة على ما قلنا حينئذ بما ذكرنا انه في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا  
 انفصل الاكراه الى آخره ذكر شيخ رحمه الله ان اشر الاكراه اذا اكامل في تبديل النسبة فشرح في بيانه واذا انفصل الاكراه  
 الكامل اسي المبلغ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه لا لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكروه ويضرب  
 بنفسه او ما لا يفسد لشب الفضل الى المكروه لزمه حكم هذا الفعل وخرج المكروه من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان آخر  
 ومع المكروه ما اوجب جمع المقتول بان قال اقتله بالسيف او لا فذلك يقتله به وجب القتل على المكروه بالاجماع كذا ذكره في الاسلام



ولو اكره على الرمي الى حديد فرسي اليه فاجاب بانسأنا وجب له تيسر على عاقلة المكروه والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبول  
 على حب الحيوة فلا حدود باقتل لطلب نفسه مخلصا مطلقا من السلاخ ولما لم يتوصل عليه الا بالاقتران على ما اكره عليه تقدم عليه والكان  
 حرا باطلا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفصل فيقتضيه بطريقه فاقا عارض بها الاختيار الفاسد اختيارا صحيحا  
 وجب تبرج صحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكروه يجعل المكروه آله من غير ان يلزم منه اعتبار محل الجناية واذا تبرج  
 الاختيار تصحيح صار المكروه في حكم عدم الاختيار والتمسك بالآلة التي الاختيار لها بمنزلة سبب او حصا واستعمال المكروه في التلف النفس  
 او المال فيصير الفعل منسوب اليه لا آله وبهذا في الاكراه الكا بل لما انفصلت وهو انه لا يلزم حب الايجاب كما لا كراه بحسب  
 او يقتضيه فلا يلزم حب الفعل الى المكروه حتى تقتصر الضمان والقوة على الفاعل لان المكروه انما يصير كآلة ومنه تمام الايجاب لنفسه واختيار  
 باختيار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر كاستغنى الفعل مقتضو اعلى المكروه قوله ولما فيها لا يتحمل اى في الفعل لا يتحمل ذلك الفعل  
 ان يصير المكروه فيه آله للمكروه فلا يستقيم نسبت اى نسبة الفعل الى المكروه للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار ابراهيم  
 لم يعارض الفاسد منها فبقى الفعل منسوب الى الاختيار الفاسد لا به صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار ابراهيم  
 وايضا لا يبرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكروه مشروع بين فرض وخطر وخصه فصيح لاضافته الحكم اليه  
 تعالى الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح اليه ان المكروه يمكن ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه  
 بوحيد التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح الية انه لا يمكن مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصودا عليه قوله  
 وذلك اى ما لا يتحمل ان يصير المكروه فيه آله للمكروه مثل الاكل فانه لا يتحمل نسبة الى المكروه باتفاق الروايات عن اصحابنا ستنه  
 لو اكره على الاكل وهو صائم فليس صومه ولا يفسد صوم المكروه لو كان صائما لان المكروه لا يصلح آله للمكروه في نفس الاكل فتقتصر على  
 المكروه فانه في نسبة الى المكروه من حيث انه اطلاق فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي في الخلاصة وغيره ان لو اكره على كل  
 مال للغير يجب الضمان على المكروه دون المكروه والكان المكروه يصلح آله من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتناق لان منفعة الاكل  
 منها حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب المحذور يجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكروه لان منفعة الزنى  
 حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتناق حيث يجب الضمان على المكروه لان ماله العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكروه وذكر  
 صاحب المحیط انه لو اكره على اكل طعام لنفسه فاكل ان كان حائطا لا يرجع على المكروه بشئ والكان شيئا يرجع بصيته الطعام  
 لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكروه ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكروه  
 الا على المكروه وان كان المكروه جائعا حصلت له منفعة الاكل لان المكروه اكل طعام المكروه باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على  
 القبيح لانه لا يمكن الاكل بدون القبيح في الغالب وكما قبض المكروه للطعام صار قبضه منقولا اسسه المكروه وكان المكروه  
 قبضه بنفسه وقال للمكروه كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذ ناله بالاكل ربهناك لا يضمن الاكل  
 شيئا لانه اكل طعام الغالب باذنه كذا منها ومنه طعام نفسه لم يصير اكل الطعام المكروه باذنه لانه لا يمكن ان يحصل  
 المكروه بما صلبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بالمالك ولا يتصور الا بالمال ما دام للطعام في  
 يديه او منه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير مالكا قبل الاكل واذا لم يوجد ضمان صار اكله طعام



نفسه لا طعام المكروه الا ان المكروه متى كان شبيها لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراما على اطلاق ما له فوجب الضمان عليه كل من التفتيح  
قوله والاقوال كلها لان المراد بتصوير ان يتكلم بلسان غيره صاعدا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقصر الاقوال باحكامها  
على المتكلم ولا يجعل كان المكروه طلق امراة المكروه وعقود اخذه فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصح له المكروه فان من وكل رجلا بالطلاق  
امراة واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يبيع فكل غيره بالطلاق والاعتاق فثبت  
فعدم ان الوكيل صار له للموكل والرجل عليه ان المكروه يرجع بقيمة العبد على المكروه وفي الطلاق قبل الدخول يرجع لضمان الصداق  
على المكروه وان لم يصير له لما يرجع واذا صار له بالمكروه صار كان المكروه طلق امراة المكروه او اعتق عبده فينبغي ان ينفق قنانه المكروه  
سما يصح له المكروه فيما لو ازاله المكروه مباشرة بنفسه فعذر عليه فيزل فاعلا بمباشرة غيره فقدر انما ينفق قنانه لا ينفق عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل  
نا صلاحا ففى تطبيق امراة نفسه اعتاق عبده امكن لم يجعل مباشرة بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا تقديرا واما في تطبيق  
امراة المكروه واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فكيف يجعل المكروه واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فكيف يجعل المكروه ازاله  
فيبقى الفعل مقتصر على المكروه وبهذا القول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما فنحن لا ينظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا ينفق  
وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره ازاله ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل  
غيره ازاله كذا في الطريقة للبرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان  
ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من الجواز فلا يرد نقضا عليه ذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كالنقل  
وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اى مثل ما لا يصلح ان يكون المكروه فيه ازاله في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل  
ما يتصور ان يكون الفاعل فيه ازاله لغيره ضرورة الا ان المحل اى محل الاكراه او محل الجناية غير الذي طاقية ياتية الايلاف ضرورة  
وكان ذلك اى محل الاكراه او الجناية يبدل بجعل المكروه ازاله لغيره مثل الاكراه المحرم قبل الصيد هو اضافة المصداق الى المفعول  
ان ذلك اى القتل يقتصر على الفاعل في حق الماشم والجراوان امكن ان يجعل المباشرة في التكاليف لو كان المكروه عليه شاة وتجويز  
وفي القياس للشيء عليه لا على لسان كان حلالا اما الامر فلا لو مباشر قبل الصيد بغيره لم يلزمه شيء وكذا اذا اكره غيره عليه اياها لما  
فلا ان صار له المكروه بالاسباب التي لم ينعقد الفعل في جانبها كذا في الاكراه على قبل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد من جنابة على  
احرامه وهو الجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون ازاله لغيره فيقتصر عليه لا يمكن للمكروه ان يجرى على احرام غيره فكذلك الاكراه ولو قيل اى  
المكروه ازاله لتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكروه وان كان هو الصيد صوته فلو جعل ازاله ليصار محلهما احرام  
المكروه لو كان محرم ويخرج الفعل عن كونه جنابة لو كان المكروه حلالا وفيه خلاف المكروه اى في جعله ازاله وفي تبدل محل الجناية متى  
المكروه المكروه لانه لما اكره به على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل اخر مخالفة له ضرورة ويطلان الاكراه لان الفعل الواقع  
في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواحيمة حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الامر  
المحل لاول وهو احرام المكروه لان سبب ثقل الفعل الى المكروه بعد ما وجد من المكروه حقيقة هو الاكراه فلما استلزم ثقل البطلان الاكراه  
بطل الثقل بطلالة ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكروه يعنى ينسب الفعل الى المباشرة ليكون جنابة على  
احرامه ولما لم يزد من ثقل الفعل يعود الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكروه اسد قطع المسافة واخر ازا عن الاشتغال



بما لا فائدة فيه وذكر في المبسوط لو كانا محررين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكروه طامنيا واما على المكروه فانه لو باس قتل الصيد بغيره  
 نكروته الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة مهننا الى نسبة اصل الفعل الى المكروه لان هذه الكفارة يجب على المحرم  
 بالادلة والاشارة وان لم يصير اصل الفعل منسوباً اليه فذلك مهننا لهذا لو يوجب الجواز عليه ايضا كما وجب على الباشر  
 لان تاثير الاكراه بالجس أكثر من تاثير الدلالة والاشارة ويجب الجواز بها فبالاكراه بالجس أولى ولو كانا احلالين في الحرم وقد توعدوه  
 باقتل كانت الكفارة على المكروه لان هذا الجواز في حكم ضمان المال ولهذا لا يتبادر بالعلوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدى تبديداً للمال  
 وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون ينسب له ضمان المال وينسب له الكفارة في قتل الاوصى خطأ وتوعد به جس كانت الكفارة على  
 القاتل خاصة بنسبته ضمان لال قوله ولهذا اى لل محل الجناية اذا تبدل بالنسبة لتقصير الفعل على الفاعل قلنا ان المكروه على القتل  
 لا يثبت ثم القتل وان كان اتصل مما لا يصلح الفاعل فيه الا لغيره لان القتل من حيث انه يوجب المآثم جنابة على دين العاقل وهو اى  
 القاتل لا يصلح في ذلك اى في الاثم الا لغيره لان الانسان في الجنابة على الدين لا يصلح ان يكون الا لغيره اذ لا يمكنه ان يكسب الاثم  
 على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجنابة لانها حينئذ يكون واقعة على دين المكروه وان لم يامر به ذلك فيعود الامر الى المحل  
 الاول كما في سلكه الاول فصار المكروه فاعلان في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحريان الا ان نسبة الفعل اليه يجعل  
 المكروه آلة لعدم لزوم تبديل محل الجنابة وصار المكروه فاعلان في حق الاثم لتعذر النسبة الى المكروه بلزوم تبديل المحل وانما صار  
 لانه اختار موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو ايجح الصالح المذوق الروح واثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة وطاع المحل  
 في معصية الخالق لانه تعالى نهي عن الاقدام عليه وتصد ذلك وحققه بالفعل والتقصير على القلب وهو لا يصلح فيه الا لغيره اذ لا يتصور  
 ان يقتصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره ولذلك لقي الاثم عليه قوله وكذلك اى وكما قلنا ان القتل يقتصر على  
 الباشر في حق الاثم قلنا ان المكروه الى اخرا اذ اباح مكرهاً ومسلم مكرهاً ملكه لمشتري ملكاً فاسداً حتى لقد عتقه بغيره واستبدله  
 عندنا وقال زرق لا يملك ولو سلم طالعا بعد البيع ويقع به الملك بالاتفاق لانه يصير اجارة للبيع ودالة بخلاف ما اذا اكره على البتة  
 فوجب وسلم طالعا حيث لا يكون اجارة لان الاكراه على البتة الاكراه على وجه قوله انا حكمنا بالبقاء مع المكروه لانه لا يصلح فيه  
 اى بغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم وامر حسي يصح ان يكون المكروه فيه الا للمكروه فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من  
 به اثم التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم نفسه مال المكروه الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان المكروه لا يقع بهذا التسليم  
 ان المشتري لو وجبه او لبيدق به او باعه لم يفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم كان لا يفسخ عليه كما في البيع الفاسد  
 ولما ان هذا البيع ميعقداً لصفحة الفسا وفيوجب الملك عند القفال اقبض بكسائر اليسوع الفاسدة اما بالبقاء فلما حده الختم عليه  
 واما الواجبات وسلم طالعا فيقذف الفسا وفلقوات شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط لوجب الفسا وفي البيع لفوات شرط المساواة  
 في بدل الرأى لوجب الفسا ودين البطلان والبيع الفاسد اذا انتقل به القبض لبيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من  
 ابيع ولم ينتقل الى المكروه بالاكراه لان التسليم من ابيع يتم سبب الملك ولهذا كان شبهة بائناً العقل على ما عرف وقد اكره  
 على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح الا لان المكروه لا يقتدر على تملك مال الغير واتمام تصرفه لجعل المكروه له  
 فيه ولو جعل المكروه آلة لتبديل المحل اى محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفاً في المنصوب وقد اصر بالتصرف في البيع ولتبدل ذات الفعل



فانما لو اخبرنا بهذا التسليم من ان يكون بينهما للعقد جعلناه حصبا محضا ابتداء نسبة الى المكره اذا لم يجوز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز  
ان يكون يتبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم منقسطا على البائع فيحصل الملك به المشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه الى ابي الفضل الى المكره من حيث  
هو غضب يعني ان هذا التسليم منقسم للتصرف وموت يد المالك من وجه وموت فوجدنا مقتضا على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا  
يصح الاله للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غضب لانه يصح الاله فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعله حصبا محضا حتى لا ينقض احتاق المشتري  
او تسليما محضا حتى لا يكون البائع الرجوع على المكره بالضمان فلا يتم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري  
فاما الجواب عن قوله فيفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان يقتض مع كونه فاسدا حصل لغيره فناء البائع وفي البيعه جائز حصول  
القبض قبل نقد الثمن بدون رضاء البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ فيفسخ فحق الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اسي انتقال الفعل  
من المكره الى المكره يعني نسبة اليه امر حكمي هو نال اليه في اتلاف النفس والمال لا حسي استقام ذلك لا انتقال فيما يعقل ولا يحس اسي يتماثل  
وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده  
منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد حسا وكانت النسبة حقيقة متعلقا انه المكره على الاحتاق بما فيه الجاء هو المتكلم حتى يقتصر  
الاحتاق عليه ويكون الولا له لان التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بما لك للعبد والاحتاق من غير المالك  
لا يتصور فلا يمكن ان نسب اليه بان يجعل المكره الاله فيه ومعنى الايلاف منه اسي من الاحتاق منقول الى الذي اكرهه اسي هذا الاحتاق يتضمن  
اتلاف ماله العبد فينتقل ذلك الاتلاف المعنوي المكره لانه يتصور منه الاتلاف حسا فيكون نسبة اليه يجعل المكره الاله فيه لانه اسي الاتلاف منفصل عن  
الاحتاق في الجملة لتحقيقه بالقتل بالاحتاق محتمل القتل المكره باصده لتصوره من المكره ابتداء كما بني فلذلك يرجع المكره بقيمة العبد وهو المكره  
المكره او سعيه لان ضمان الايلاف لا تختلف بالايثار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن  
الشهادته على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للشهود وعليه بالعقود وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته  
لغيره وجوب الضمان عليه ولا سعيه على العبد لان العتق قد فيه من جهة ماله ولا يترك عليه المحرم اذ اقتل الصيد بالاكراه  
حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يفتي به فلو رجع لضمان يقتضي به وقد عرف ان ضمان العدو ان مقتضا مثل  
فلا يجوز ان يجب عليه يادة على ما تلف قوله وهذا عندنا اسي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا فاما الاصل فيه عند الشك  
فهو ان الاكراه ان كان لغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوه لان صحة القول بالقصد لا اعتبار  
بكون القول باعتبار القصد برحمته عما في الضمير ودليلا عليه الاكراه لفسد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد به الا ترى  
انه الكلام بالفتح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والعصبى لعدم القصد ليصح فخرنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب  
والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد فيه فصارت الاضاد ونوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلام  
بمنزلة الاقرار فان الاكراه الاول على ان المقرر يرد اظهار امر قد سبق بل قصد جعله شرا عن نفسه كان اقراره كقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لان  
الاكراه دليل على عدم قصد القلب الذي يفتي صحة الكلام عليه والكان يحسب تصرفاته حتى لو اكره الحربي على الاسلام لصح اسلامه لانه اكره  
سحق بخلاف الذي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكره باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه الاكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه  
اذا كان بحق فقد امرنا الشريعة باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من اشيع طلبها للتصرف وما كان مطلوبا شرعا



يكون محكوماً بصفة لان الشرع لا يغير شيئاً غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلاً فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعاً فلا يثبت ولا يصح ولا اكراه  
 بالتحسين اي التحسين الدائم مثل الاكراه بالقتل حبيبه في الابطال القول والفعل عن المكروه اصلاً لان الاكراه بالتحسين ليعدم الرضا ولعللان القول  
 والفعل عن المكروه في الاكراه بالقتل لتحقيق حبيبه حقوق المكروه عليه كغيره فيقتل بدون رضاه وبدون اختياره وتحقيق العصمة مهنتاً في حق  
 الضرر عن المكروه عند عدم الرضا بغيره والحق فيجب الحاق الاكراه بالقتل في الضرر واذ وقع على الاكراه بالتحسين بالاكراه لطل اي سقط على الفعل  
 حكم الفعل من الناحية اصلاً اذا تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكروه او لم يمكن وتعمد بان يجعل هذا ما يوجب الفعل شرعاً كالاكراه بالقتل او الجبر  
 الدائم على خلاف ما في الغير او شرعاً او الاكراه في نفيه من ضمان او اجراء كلمة الكفر فانه يوجب الفعل عنده ولكن لا يوجب كراهية الردة بالاكراه في  
 غيره ولا يباح القتل والبراء بالاكراه كذا في الفقه وانما جعل الاباحة دليلاً على تمام الاكراه لانها تدل على تمام التدبير في حق التدبير كما  
 في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه من الاكراه قد تحقق فكان تمامه ان امكن ان يوجب الفعل الى المكروه تسبباً اليه  
 ولا يبطل اصلاً اذا اكراه على خلاف ما في الغير سبباً لتمامه لان الفاعل يصح ان لا يكون في الاتلاف فيثبت الفعل اليه سبباً لتمامه عليه  
 اكراه المحرم حتى قتل الصيد او التحلل على قتل صيد البحر او الصائم على الاكراه لاشي على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكروه لان المكروه  
 يستعمل ان يكون الاكراه فيفسد الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي يشرع له الاكراه عليه ولا يفسد الصوم في صوته الاكراه لان  
 الخطر يزيل بالاكراه فالتحقق الاكراه بتلحق الباق والاكل ناسياً ولو اكراه على الزنا يجب السمع على الفاعل لانه لم يعمل بالفعل ولو اكراه  
 على القتل يجب القصاص على المكروه لانه لما لم يعمل له الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشرة له ولذا يثبت بالاتفاق ولو صار له لما  
 اثم ويجب على المكروه بالتسبب لان التسبب اذا ثبتين لتقبل صائر بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا لعدم الفعل لانه لا لعدم  
 الاختيار لكن ينبغي به الرضا يعني سواء كان ملجئاً او لم يكن او ليس به الاختيار يعني اذا كان ملجئاً ولما لم يوجب الاكراه الاقوات الرضا او  
 فساد الاختيار ولم يوجب علام الاختيار لا يكون له اثم في ابدار التصرف قولا ولا فعلاً فوجب ترتيب الاحكام على فوات الرضا  
 او فساد الاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والتداعلم بالصواب

باب حروف المعاني انما اخرج شرح رحمه الله هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم النور لا من الفقه الصرفة لانه لما تعلق ببعض  
 احكام الشرع او رده في هذا الكتاب تنميها للفائدة واليه اشار في اعتذاره بقوله فسطر من مسائل الفقه مبني عليها والشطر النصف  
 الا انه يستعمل في البعض توسعاً في الكلام واستكثاراً للتفصيل كما قال عليه السلام في الحائض لقيع شطر عمر ما اسي بعضه وشبهه في التوسع قوله  
 عليه السلام تعلموا الفرائض فاستخافوا العلم وعلم ان لفظ الحروف على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام وطلو  
 على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معاني في غيره كما فسر في علم النحويان الحروف ما دل على معنى في غيره  
 ويسمى الاول حروف التثنية اي التقدم من حروف واحد والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ان المعاني هي الافعال الى  
 الاسماء او لدلالة المعاني على معنى فان المعاني في قولك مرتب بريد يعرف معنى لدلالة المعاني على الاتصال بخلافها بكونها لا يدل على  
 معنى وكذا العشرة في ازدياد حرف معنى بخلافها في احد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التفسير لان بعض ما ذكر  
 في هذا الباب اسما مثل كل ومن واذا لكنه لما كان اكثر حروف سمي بالجمع بهذا الاسم وقوله واكثر ما في حروف العطف لفظ  
 في اللغة الثني والرد ليقال عطف العود اذا ثناه وورده الى الاخر فالعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت



عليه او احدي الجاهلين الى الاخرى في الحصول وغاية الاختصاص ثابتة المشتركة والاصل فيه احيى العطف الواو لان العطف لا يشترط  
المشاركة ودلالة الواو على الجهر والاشتراك وسائر المحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان العطف لا يوجب الترتيب معه ثم لو جاز  
منه كانت الواو المتضمنة لا فائدة للاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر المحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد  
قوله وهي لطلق الجمع عندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل الجنيحة  
في مسئلة الواو اذ كانت كما سياتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي يعني انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم  
فقط من غير ان يدل على كونها معا بالزمان او على تقدم احد ما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكها في البشوات هذا هو من حيث سائر العلل  
من اهل اللغة والجملة الفتوى ابي اهل الشرح وسلفته اثبات القوي الحديث واستيعاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة واحدة  
حكمية او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي هي للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي ايضا ولهذا اوجب الترتيب في الواو  
عملا بقضية الواو وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستعمل الجمع اما في المفرد كقوله زائد راع وسابغ واما في الجملة فكقوله تعالى  
اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بما  
ينبأ قد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ايدها بما بد الله تعالى به فقيه دليل انها للترتيب من وجوه احدها  
ان النبي عليه السلام فهم وجوب الترتيب حتى قال ايدها بما بد الله تعالى به فقيه دليل انها للترتيب من وجوه احدها  
انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباها عليهم الجميع او للترتيب فثبت تبعه عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق  
لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يباينها لكانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يجوز ان يكون سؤالهم  
لتجوزهم اياها مستعمل في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة  
وقول غر وجل في سورة الاحزاب وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امر وامورا واما ما ثبت ذلك بفعل التفسير  
فلو كانت الواو للترتيب لتناقضت دلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على حكمه وكلامه تعالى عن ذلك  
منزه وبانه لو افاد الترتيب لكان قوله زيدا وعمرا متناقضا وكان قوله زيدا وعمرا العبرة تكرار الاول باطل والثاني خلاف  
الاصل قال الامام عبد القاهر وصايدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وصفوا حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو  
واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الترتيب  
كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وشيكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له فاجتمع معه كما انك اذا قلت جاني زيد قبل  
عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في الجمعي فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيدواختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح  
بالفاء وشم لانك لو قلت اختصم زيد نعم وكان بمنزلة قولك جاني زيد فعمرو وفي جعلك الاختصاص مما يستدعي فاعل واحد حتى كانك  
قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا انه لو قال لامرأة ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال فلو كان موجبا للترتيب لتعلق الطلاق بالشرط  
كما في قوله ان دخلت الدار وانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن تنصب لبنا ولغيره منه المنع عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء  
سكانا للتبديل المعنى وصار كانه قال لا تأكل السمك فانك ان اكلته اجتجت الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على  
الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله من ان عندك قياك فتعزوك وقيام واحد وقوله



مما يستحيل وجودهما قبل انما لا تستعرض القرآن ايضا وكانت مطلقا اجمع قوله وانما ثبت الترتيب بوجوب ما يقال لو لم يكن الواو للترتيب كانت  
المطلق اجمع عندا بحيثية في مكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلاث عند وجود الشرط في قوله لاجنية انكسبها في طالق وطالق وطالق كما لو  
قال لما ان تزوجتها في طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عند ما يقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلغى بالبعد لعدم المحل كما لو  
قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عندا بحيثية رحمه الله بموجب الواو وانما ثبت بناء  
سطة انه الطلاق الثاني لتعلق بالشرط بواسطة الاول لانفسه وذلك لان قوله ان كنهما في طالق جملة تامة مستغنية عما بعده فلم يتوقف عليه  
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود الغير ولم يوجد فعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله طالق جملة ناقصة فيوقف على  
الاول لا سحالة لا تقارنا اليها اذا الناقصة مستقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لو لا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا صح  
الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول وتعلق بالشرط  
منفصلا عنه صحيح كما انفس على كلمة كنه او لغيره ان قال ان دخلت الدار فانه طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده فكان الاول  
متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة وبهذا الترتيب ينزل كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه  
الذي تعلق كالبجاء اولا فتمت في ذلك عقدا راسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فذلك يقع الاول ويظل بالبعد  
لعدم المحل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجب للواو فلو تغير مرجب هذا الكلام وطلبت الوسطة انما يطل بقضية الواو والواو  
لا يوجب القرآن كما لا يوجب الترتيب وبهذا بخلاف ما اذا اخرا الشرط حيث يقع الثلاث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا  
كالثاني والثالث فتعلق بها فيقعن كذلك ولم يثبت المقارنة عندا بحيثية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب العطف  
لاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط  
والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء لغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهذا الشرط شرط للثانية لتصير كاملة ولهذا عطف الثانية والثالث  
بالشرط ولما ساءت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجرة ما يوجب صحة الترتيب اذا الواو لا يوجب ذلك  
وتعلقنا غير موصوفة بالترتيب فمن كذلك كما لو كذا الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك  
فانت طالق فالحاصل ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة عند ما فينزلن جملة وعند تعلق الثاني والثالث بواسطة فينزلن  
على الترتيب قال القاضي الامام ابو نبيذ في الاسرار هذه المسئلة مشككة فاما متى اعيينا الطلاق المتعلق بمجوس هل يتحمل واحدا وجب  
التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب المتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن يشبهة في المسئلة من حين احدهما ان الترتيب انما  
يثبت بكلامه فكان التعاقب في ازمته التعليق ونحن تسلم التعاقب في ازمته تعلق الاجرة بالشرط بكلماتها ولكنه لا يوجب تعلق الوقوع  
حين الشرط كما لو كذا الشرط وانما الموجب للترتيب الوقوع لفظا يوجب تفرق لزمته الوقوع كشم او ترتيبا لواقع ان تعلقن بجملة كما  
لو قال لما ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني ان المتعلق ليس لطلاق الحال بل هو كلام له عرضة ان يصير  
طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت اعمدة لسمائة  
الوقوع فان وجد ما يوجب تفرق ازمته الوقوع ككلمة ثم ادما تفي وصفه لبعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب بصير الكلمة ثم  
او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمته التعليق لا يكون



وصفا لما يقع زمان الشرط فيلحق اعتبار تفرقا واجتماعا في حق الواقع قوله وفي قوله اعتقت هذه وهذه جواب عن نقل آخر يروى على هذا الأصل وهو  
 ابن رجل الزوج استين لرجل برضاها من رجل في عقدة او عقدتين غير اول مولاها كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقها المولى بلفظ واحد  
 بان قال اعتقتهما لا يبطل كل واحد منهما لان الجمع لم يحقق من الحركة والامنة في حال العقد ولما في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقتهما في كل بيت  
 منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان لاخرى مثل ذلك يبطل كل واحد لثانيته لما بينه ولو اعتقتهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وهذه  
 يبطل كل واحد لثانيته فلم يوجب لهما الترتيب لما يبطل نكاحهما كما لو اعتقتهما معا ولو زوجا المصطفى اثنتين في عقدة واحدة يبطل النكاح ولما  
 بوجه دلوز وجهي عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين يبطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين  
 بان قال اجزتهما بهذه لهما كما لو قال اجزتهما بهذه المسئلة يدل على ان الواو للتقارئة فاشترط في الجواب والى الفرق بين السليتين  
 فقال لم يبطل كل واحد لثانيته في مسئلة الاثنين بمقتضى الواو وانما يبطل بناء على اصل اخر وهو ان يحمل اذا عطف لعضيها على بعض ولم يكن في آخر الكلام  
 ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وهذه لا يغير آخر الكلام اوله لان معنى الثانية لو ثبت وصح نكاحا لا يغير نكاح  
 الاول بوجه فيتنق الاول قبل التكلم بعين الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحركة حال توقف  
 كل واحد الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال النضمام لامة الى الحركة  
 والنكاح الموقوف معتبر بتبطل النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المتعقد والامة ليست بحمل لا تبطل النكاح منضمه الى  
 الحركة فلهذا يبطل نكاح الثانية بعد ما حقق الاول قبل الفرج عن التكلم بعينها ثم لم يصح التدارك بعد ما عتقتا لفوات الحمل في حق التوقف  
 قبله بخلاف مسئلة الاثنين لان آخر الكلام اذا كان لغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء وآخر الكلام مهنا لغير  
 اوله لانه اذا لم ينظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها يبطل نكاحا للجمع بينهما نكاحا وهو معنى قوله واذا فصل: آخره سلب عنه  
 الجواز فنزل آخره منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصارت كالجميع بكلمة واحدة فلذلك لم يثبت ان الترتيب والمقارنة  
 في السليتين ثبتا بدليل اخر لا بموجب الواو والقصد الزيادة وقد سلب جميعا على ما لا يخفى فيه ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فعنولي وهو  
 اصطلاح الفقهاء رحمه الله من ليس بوكيل الفاذ كذا في المضرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها المباد مستعلقة بكاملة اى كمالها  
 بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اى مثال دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق  
 واحدة وتسمى بهذه الواو والابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا فصل من الكلام بل للعطف  
 كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما ثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افتادها بها وبها لا يجوز  
 العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه فيبطل دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الا  
 بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الماصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة  
 مهنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لا يصار الى الاضمار وهو الاضمار لان ما يثبت بالضرورة تقدير  
 تقديره الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه لا يقتضي العطف  
 لاستبداء اى التفرع بالشرط كانه اعادة الشرط وانفسه هو الذي يثبت في بجملة قوله ان دخلت الدار فانت لم تقرب ذكرنا ان المقصود وهو  
 اعادة الكلام الثاني في محصل تعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدة تظهن فيما اذا قال كلما حلفت بطلائك فانت طالق







وانت مرصية اذ التوسى التعليق كان المرص شرط الوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سالبين  
 على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول ثم اذا اتفق التعليق كان كل واحد واقعا  
 في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدى انه من باب القلب كقولك عرضت الناقة على المحض اى المحض على الناقة وهو مثل في الكلام قال الله تعالى  
 وكلم من قرية اكلهنا نجاءنا باسنا اى جانا باسنا فاكلهنا على احد التاويلين وقال روثية وعنده منيرة ارجاؤه كان لون ارضه سماوية اراو كان  
 لون سماوية من غير تبا ارضه فيكون التقدير كمن حرروا انت مودا الفاد كن اسما وانت نازل اى انت حرروا انت من في هذه الحالة وانما يحمل  
 على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التخيير وليس في وسع المتكلم تخيير الاداء والنزول فكيف  
 يصح تعليقه الا يردى ان وجود الشرط من لوازم الشرط اذ الم ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان منها لا يلزم منها الاداء والنزول  
 ولما لم يصح العمل بطاير ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب لئلا يمتنع من اخراج الكلام لا على مقتضى الطاهر وان يورث  
 الكلام مداحة والثاني ان قوله انت حرروا انت من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوا هذه الدارين اى مقدرين الخلود في حالة  
 الدخول لاس من الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه ادلى الفاعل مقدر الحرية  
 في حالة الاداء وانزل مقدر الامان في حالة النزول ولما ثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بها  
 معا ومن في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامر يدى الالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ليصير معنى الكلام اذا  
 الفاعل حررا واذ كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول فعلق الامر بالاثبات في قوله ايتى اكرهك ذكر  
 في بعض الشرح انه لما جعل الحرية حالاً لاداء اى وصفا له لا يثبت سابقا عليه في الحال لالسيود والحال والصفة لا تسبق الموصوف  
 قوله واما الفاد فانه للوصول والتعقيب بمعنى سوجب وجود الثاني بعد الاول بغير صلة حتى لو قلت ضربت زيداً فم كان المعنى ان ضرب  
 حر ووقع عقب ضرب زيد ولم تتطول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرية لان من حق الجزاء ان يعقب وجود الشرط  
 بلا فصل فتعمل في احكام العزل لان الحكم مرتب على العلة مرتبة وهذا اى ولان سوجب الفاد ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامر اية ان قلت  
 هذه الدارين فمذا الدارين فانت طابق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اى من غير ان تستعمل بينهما لعل آخر  
 اى يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال لعل حتى لو دخلت الدار الاخرى او لا اذ اخرجت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يؤيد  
 وقد تدخل الفاء على العلة الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا تدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعدول لانها تدخل على  
 العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن اتياد وجودها فكيف يمكن سوجب  
 الفاء عليها بذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ندى سلطان او ضيق وشقة اذ اظهر آثار الفرج والخصاى البشر فقد اتاك  
 الغوث وقد بنرت باعتبار ان الغوث الذى هو علة الاشارة باق بعد اتياد الاشارة ويسمى هذا الفاد لتعليل لانها بمعنى لام لتعليل  
 والاشارة لازمة ومتعد يقار بشرطه بمولود فالشراى صار فرحاً مسروراً به ومنها بمعنى اللزوم والمراد من الغوث المغيث ولهذا اى ولان  
 الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لبيد اد الى الفاد فانت حرانه ليعق للحال لان الفاد في مثل هذا الموضع للتعليل فصيحة معناه اذا  
 الفاد لانك حررتي به العتق ويصح دخول الفاد عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المستترخى عن الحكم وهو الاداء ولا يقال  
 بها جعلت قوله اد الى الفاد فانت حررتي به كما هو حقيقة الفاد والاداء صالح لا ضافة الحرية اليه فيصير كأنه قال ان ادب







اى ثم اخبركم ان هذا المن كان مؤمنا وهو كقولك الشاعر **ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد وقبل ذلك حدة** وللهذا قلنا في قوله عليه السلام  
 من عطف على يمين فراى غير ما فيه منها فليكن ميمية ثم ليات بالذى هو خير ان ثم يمينى الواو بدلالة صيغة الامر فانها لا ايجاب ولا وجوب للكفارة  
 قبل الحنث بالاجماع قوله وابل فلما علم ان كلمة بل هي موضوعه للاضراب عن الاول منفصلا كان او موجبا والاشبات الثمانية على سبيل التكرار  
 للغلط فاذا علمت جاري زيدا بل عمر وكنت قاصدا للاضراب بجى زيدا ثم تبين لك انك علمت في ذلك فتضرب عنه الى عمر فتقول بل عمر وادخلت  
 ما جارى زيدا بل عمر ويحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جارى زيدا بل ما جارى عمر فكذلك فصلت ان ثبت نفى الجبى لزيدا ثم استدركته  
 فاقبته لعمر والثاني ان يكون المعنى ما جارى زيدا بل ما جارى عمر فيكون نفى الجبى ثابتا لزيدا واثباتا لعمر ويكون الاستدراك فى الفعل وجا  
 دون حرف النفى والفعل معا كذا قال الامام عبد القاهر رحمه الله وقد دخل عليه كلمة تأكيد للنفى الذى تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن  
 صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان المصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل فذلك صار بمنزلة عطف المنفصل فعلم في اثبات الثاني مضمونا الى  
 الاول على سبيل الجمع دون الترتيب لا يرمى ان من قال لامرأة بعد الدخول بجانت طالق واحدة بل اثنتين تطلق ثلثا لانه لا يملك الرجوع  
 عما وقع ولو قال لغير المدخول بجانت طالق واحدة بل اثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع من الاول باثبات الثاني سقاه ولم يقدر  
 على الرجوع لانه لازم ولا يحل اقامته الثاني مقامه والبقاء لانه لم يتبع محلا لوقوع الاول فلما اخرج كلامه ولو قال لامرأة كنت طالقك  
 اسر واحدة لابل اثنتين تطلق اثنتين لان الاخير يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية  
 دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا بيمينه رحمه الله وصاحبه فيمن قال لامرأة قبل الدخول بها ان دخلت الدار  
 فانت طالق واحدة لابل اثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق بهذا الطلاق بالشرط  
 وقد بقي المحل على حاله فاذا قال لابل تطلقين اثنتين فقد قصد الرجوع واقامته التلخيصين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على  
 سبيل التزوم وتعليق اثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجوز ان الشرط يثبت ههنا مذكورا لانه قد ثبت  
 اختصاصا بفتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة ومما ركاه حلف يمينين بان قال لهما ان دخلت الدار فانت طالق اثنتين فاذا دخلت  
 مرة واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو عند بيمينه رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة  
 واثنتين لان الواو ما وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجزى ولا غير فيقتضى تكرر الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني مقارنا  
 بذلك الشرط بواسطة الاول ولا يصير منفردا بشرط فلذلك لزوم الترتيب كما ذكرنا قوله وما لکن اعلم ان كمال الاستدراك بما يقدر  
 في الجملة التى قبلها من التوهم سيجوز قولك ما رايت زيدا لكن عمر فلتوهم ان توهم ان عمر امرئى فان قلت كلمة لكن هذا التوهم والفرق  
 بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن يخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمر او  
 بعد النفى كقولك ما جارى زيدا بل عمر ولا يستدرك بلكن الا بعد النفى لا نقول ضربت زيدا لكن عمر وانما نقول ما ضربت زيدا لكن عمر او  
 قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفى وهذا فى عطف المفرد على المفرد فان كان فى الكلام حملتان مختلفتان جاز للاستدراك بلكن  
 فى الايجاب كقولك جارى زيدا لكن عمر ولم يأت بقوله كقولك عمر ولم يأت بجملة منفية وما قيل لكن جملة موجبة فقد حصل للاختلاف كذا ذكره الامام  
 عبد القاهر رحمه الله فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفى يخص لعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والى  
 ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما عداه فالنفي الاول فليس من احكامها بل ثبت ذلك بدليله وهو نفي التوهم فيه صراحة



كلمة بل فان موجبا ونهيا نفى الاول واثبات الثاني الا يرمى ان في قولك ما جازي زيد لكن عروء لو سكبت عن قولك لكن عروء كان لا متقنا بنا  
 وفي قولك ما جازي زيد بل عروء لو سكبت عن قولك بل عروء لا يثبت الاتفاق بل يثبت ضد وهو البشوت فهذا هو الفرق بينهما قوله غير ان لطف  
 استثنائا متقطع بمعنى لكن من قوله وضع بلا استدراك بعد النفي وتقرير لكن للطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما  
 يستقيم حينئذ لتسابق الكلام والمراد من التسابق الكلام اي انهما من نفس الشيء اذ اجمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا ببعض  
 بعض غير متصل بالمتحقق العطف والثاني ان يكون محل لاثبات غير محل النفي فيكون الجمع بينهما ولا ينافي في قولك ما جازي لكن عروء  
 فاذا ثبت احدهما لعينين لا يثبت الا لتسابق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا ومثال حصول التسابق بوجه للمعنيين في الفروع وحل  
 في يد عبيدنا فقرر به الانسان فعال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان حصل الكلام فهو المقر له الثاني وهو فلان لان قوله ما كان لي قط يحل  
 ان يكون نفيًا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى غير فيكون رد اللاحق له وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيًا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا  
 لا رد اللاحق له بل اصيله بغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل التساق بوجود المعنيين وصح الاستدراك  
 وكان حصل به بيان انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاء مطلقا وصار كما لم يجر بمنزلة قوله لفلان على الف وجمع ووجه حيث يصير  
 قوله على مجازة اللفظ اذا وصله بالكلام فكذلك منها معنى قوله فاذا تمت الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر متى نفى الملك  
 عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لا خروا ان كان متصلا فيكون مراد الكما اذا كان متصلا  
 فلما اول كلامه نفى واخره اثبات ولا يثبت متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان لكل كلام واحد لا يحكم لاول الكلام بشئ قبل اخره الا يرمى  
 ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الساقط وهو اثبات الملك للمقر عند اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان  
 قط بالاتصال بالاثبات به نفيًا للملك عن نفسه بالاثبات لثاني ولذا اتصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات ورفا  
 وما ذكره تأكيد الشيء كان حكمه كحكم ذلك الشيء ولما يكون له حكم نفسه وصار من حيث المعنى كانه قال بها العبد لفلان وسكت وكذا النفي  
 لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخره عن الاقرار بمعنى لان التأكيد بما يكون بعد المؤكد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم  
 والتأخير صيانة لاقراره عن الالغاء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا النفي مطلقا فكان رد اللاحق له وتكريرا للمقر محلا  
 للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر لاول وشهادة الفرد لا يثبت الملك  
 فيبقى العبد ملكا للمقر لاول وقوله والا فهو مستأنف اسي ان لم يوجد لتساق لفوات احد المعنيين فالمتكلم مستأنف بكسر النون في  
 التكلم ولكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اسي الكلام الذي دخل عليه لكن مستأنف غير متعلق بما قبله كالمروجه بآية  
 الى اخره اذا تخرج الفضولي من العاقلة من رجل بآية ورسم فليتها الجهر فقالت للاخيرة النكاح بآية ولكن اجيزه بآية وخمس  
 يكون بها فستح للنكاح وجعل لكن لاستئناف الكلام لان الكلام غير مسبق لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا يتعلق بالاثبات بالنفي فاذا سبق  
 النفي لا يمكن تدركه بعد لاثبات ولا يمكن ان يحتمل لاجازة منها مقدمت على النفي كما جعل لاقراره كذلك في المسئلة لاولي لعدم الفائدة  
 فان النكاح الموقوف المنعقد بآية لا ينقصد بعينه اجيزه بآية وخمس فينقصد بالنفي المتأخر فاذا لافائدة في التقديم والتأخير قوله  
 واما وكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جازي زيد او عمر او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى ان آتاكم الله انفسكم او غير  
 من ذلك كما نرى في احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فقلنا



انها وضعت له فها هو مذهب عامة اهل اللغة وائمة الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد و ابو اسحق لاسفراخي و جماعة من النجاشيين الى ان كلمة الشك  
 في كذا كانت ركنية نيدا و عمر الا يكون مخيرا عن رويتهما جميعا و لكنك تكون مخيرا عن روية احدهما على سبيل الشك فانك قد نابت احدهما و لكنك  
 تشككت في سرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان يكون الا انهما اذا استعمل في الايجابيات والا و امر و النجاشي لم يوجب شكهما  
 لتصور الشك فيهما لاننا لا نشأت الحكم ابتداء فوجب كلمة التحير و الصبح فذهب العامة لان الشك ليس بمعنى لقيصدا الكلام و ضاع كذا قال الامام فخر  
 الاسلام رحمه الله بل هو موضوع لاحد المذكورين غير من لما قلنا انما في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انما في الاخبار لا تقتضي الى الشك  
 باعتبار محل الكلام لانه اجيز عن محي احدهما في قوله جاني زيدا و عمرو و معلوم ان فعل محي و جدي من احدهما لا كونه فوقع بهذا الاخبار الشك  
 في الذي و جدي منه فعل محي فبين ان الشك انما يثبت حكما و اتفاقا يكون الكلام خيرا لا مقصودا و يحرف او كالمبتدأ و صنعت لا قاذوة ملك القيمة  
 للمو هو ب له ثم اذا اضيفت الى الدين يكون استقاما حكما و اتفاقا لا مقصودا بالهمة الا يري انهما لو استعملت في الانشاء لا تؤثر في الشك  
 مع انها حقيقة فيه لا سيما زو قد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصل في ثبت انما لم توضع للشك و كذا التحير ثبت بمحل الكلام  
 ايضا لاننا اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا و عمر اتنا و لت احدهما غير من و الامر لا يتبادر ولا يتصور لا يتبادر بارتقاء الفعل  
 في غير العين فثبت التحير ضرورة التمكن من الايمان و لهذا لو اختار احدهما قولنا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل و كذا اذا  
 استعملت في الانشاء كقولك هذا و هذا لانها لما اتنا و لت احدهما غير من اوجب التحير لدفع الاسماء قوله و لهذا اي و لان اولاد الشين  
 و الشك و التحير ثبوتان بمحل الكلام قلنا فمن قال مشير الى عبدي هذا و هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اي هو انشاء يصلح ان يكون  
 خيرا لانه في وضعه الاصل في كقولك للرجلين احدهما عالم بها و هذا الا ان الاخبار لا تقتضي تقدم الخبر عنه على ما عليه و منه فاقضى الاخبار عن  
 السحرة و جود السحرة سابقا عليه فصيح الاخبار عنها فاذ لم يكن السحرة ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء و كانه قال الشئ السحرة استرا من اللغات  
 و الكذب و جعلنا السحرة ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء و التخصيص لان انشاء محقق في و لا يتصور انشاء مشروعا و عرفا و اختيارا  
 حقيقة و اذا كان انشاء يحتمل الخبر و جوب كلمة او فيه التحير من حيث انه انشاء حتى كان له اختيارا للعق في ايها شاء بان يثبت للعق في  
 احدهما كما كان لا موزع في قوله اضرب زيدا و عمر ان يختار الضرب في ايها شاء و على احتمال انه بيان اي اختياره بيان اي هذا الكلام من  
 حيث انه خبر يوجب البيان اي الاظهار لا التحير كما لو اعتق احدهما صينا ثم نسبته و اخبر ان احدهما لا يكون له ان يثبت للعق في ايها شاء  
 بل و جوب عليه ان يبين للعق في الذي او نفع فيه اذا ذكر ثم انه اذا بين للعق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب  
 الاول انشاء و هو غير نازل في العين لانه ما اوجب الا في النكدة عند المعرفة لانه فلا يمكن اثباته في غيره ما اوجب كما اذا وقعت في سالم  
 لا يمكن اثباته في بديع و العتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه و لهذا يشترط له اية الانشاء و صلاحيته  
 العمل لان انشاء حتى لو مات احد العبد في بين العتق في الميت لا يصح و من حيث ان ذلك لا يوجب تحيل الخبر يكون البيان اظهارا اي اظهارا و لهذا  
 اخبرت بمرسته و من حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعد و ما يثبت كالعتق و اقراره و كان البيان اظهارا و لهذا  
 يجب عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجيز عليه و اذا اجتمع فيه جبا الانشاء و الاظهار يحتمل بهاني الاحكام فاعبىرت جهة الانشاء في جهة  
 التهمة و جهة الاظهار في موضع التهمة و اذا قال لعبد له قيمة احدهما الف و قيمة الاخر مائة احدكما حر و قال هذا و هذا ثم عرض من  
 العتق في كثير القيمة يصح و يعتبر من جميع المال فاعبىرت جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متروك من ان ليقين و بين ان



اللائي كان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بهن المورثات ولو كان تحت حرة وامة قد دخل بها فقال احديهما اني متين ثم اتفق الامة ثم مرض الزوج ومرض  
الطلاق في المعتقة وانهما تحرر من حرمة غليظة ولغير الزوج فاراحتى ترضى وادعته اطهارا في حق الحرمة لعدم التهمة والنسابة في حق الارث فكان  
التهمة لان جهتها تعلق بآله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد البطلان جهتها ولو طلق احدي نسائه المايه ولم يكن دخل من فزوج الخامسة او اختها  
ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جازله ككاح النكاح والاخت فاحسبه اطهارا لعدم التهمة اذ يمكن له النكاح والطلاق في التي عندها فزوج  
اختها في الحال ولو كان دخل بين لا يجوز ككاح الخامسة والاخت فاحسبه النكاح في حق العدة لكان التهمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بالنسابة  
الطلاق في الحال وعلى هذا من المسائل في الزيادة والتغول وقد استتار هذا الكلمة للعموم اي بدلالة يقتصر الكلام مثل ستمها في موضع النكاح  
لانها لما يتاوت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا الفاء انتفاع الجميع ان كان خبرا كما في قولك ما ريت رجلا وان كان  
شيا كان من ضرورة حصول الانتهاء وعن المستحق عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا ولتعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجامعة مثلا في قوله لعل  
الفقهاء او محدثين مع احدي الفرقتين ومجامعة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بكلمة الطلاق الا انها توجب  
العموم في موضع النكاح على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لا تختص بها ولا احد المذكورين والعموم انما يثبت ليعارض بعينه بها وليس  
من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية  
الحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الطلاق ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك  
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فممن جالس احدا للفرقتين او كلهما ان شئت الا ترى ان قوله تعالى وعلى الذين حادوا حرسا كل  
نومى ظفرو من البقر والغنم حرسا عليهم شحهما الا ما حملت ظهورهما او احويا او اخلط لفظهم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب  
الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما يثبت في كل واحد منهما والى قوله ولا يبيد من ارضيتن الا لبعولتكن او ابائكن الآية  
ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز من ابداء موضع الزنية لجميع مستثنين كما جاز لكل واحد منهم فعرنا انه موجبه في الاباحة  
عموم الاجتماع بمنزلة واذا المعلق الا انها كفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفرقتين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين  
اكان جازرا ولو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفرقتين فالتقيدا بآحاد الجمع والواو توجب له هذا  
ولا تخالف توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا تكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احدهما بخلاف الواو  
قوله وفلانا فانه لا يثبت له لم يكلم الا ان او وقعت في موضع النفي حيث يوجب عموم الافراد ولو كلفها لم يثبت الامارة واحدة كما  
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان لقد امكن تبعد تنكح حرمته اسم التكم ولم يوجد الا تنكح واحد ولو قال لا اكلم احدا فلانا  
و فلانا كان له ان يكلمها جميعا لان الاستثناء من النكاح فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فوجب عموم الاجتماع وكان له  
ان يكلمها جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا ولما كان له ان يكلمها وكذا ان قوله وقد يجعل بمعنى فاعلم ان او حرف حلف كما مر  
فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لا لزمنك وتعطيني حتى فذلك باخبار ان وذلك انك لو قلت  
لا لزمنك او يعطيني بالرفع عطفا على الاول كنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت لزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان  
العقدان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كان قيل لا لزمنك لتعطيني وجبا خبر ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ما  
يقل او تقدير المصدر كان قيل ليكون لزوم مني او اعطاء منك ونزل الكلام بمنزلة قولك لا لزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني يكون



حرف الجواز يعني الى او متى واخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما يجعل لوجهي جهة اذا قصد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر  
 فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويجعل ضرب الغاية بان كان يكتل الامتداد او كما انما قال والتد لا اذ قل منه المد او اذ دخل منه المد او  
 الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى جهة فيحدث دخول الاول او لا وان دخل الاخرى او لا بد في معية لانه لم يكن بين التقى والنا ثبات اذ  
 تعدر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه محرم فتركت حقيقة وحدثت على الغاية مجازا لانه دخل الاول في قبل الاخرى فتعدر يا شرا لمعنى  
 فحدث واذا دخل الثانية او لما بقدر صر على البر الى وجوب الغاية فصا رب اربا كما لو قال والتد لا اذ قلها اليوم فلم يدخل جهة غرضية  
 كذا ذكره في عامة شروح الجوامع واليه اشير في الكتاب لانه ان تعدر العطف باعتبار التقى والاثبات غير مسلم عند النحاة قال البغوي لعطف  
 على الاثبات وعلى العكس يقال جازني زيد وما جازني عمر واوداريت عمر واكن رايته بشرا قال والتد لقاسم الذين امنوا ولم يسلوا باسم  
 نظم فالاولى ان يقال تعدر العطف باعتبار عدم عدم فعل منصوب بعطف الثاني حية حتى لو قال او اذ دخل بالمرتب يعني ان يصح العطف  
 وشيئا التخيير او يقال تعدر باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصا به منها لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم  
 على الفعل وهو فاسد عندك جعل بمعنى الغاية والاول هو الاوجه قوله واما حتى فللغاية معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا البحر فنانا  
 قد وجدنا الاستمرار في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في اخر فمرقا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف و  
 موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية في شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالرأس والاضباع في قوله اكلت السمكة حتى راسها نمت  
 الباردة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فاستمع قوله نمت الباردة حتى نصف الليل وصرح تنصبا الى نصف الليل وما بعد حتى ليس داخل  
 فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلها في المنيا وليو يده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر  
 فان الليلة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملكة على عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب الامام عبد القاسم رحمه الله  
 وجاهلنا وسامته المتأخرين من اهل النحو الى ان ما بعد داخل فيما قبلها ففي مسلي السمكة الباردة اكل الرأس ونيم الصباح  
 وذلك لانه الغرض ان ينتهي الشيء الذي يتعلق به الفعل شيئا ينتهي به الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الرأس لما يكون  
 فعل الاكل اتباعا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو توقفات في الغاية السجعية خلا  
 الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن البر والفراد والسيراني وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعدا لذكره بقيد يدخل فيما خسر  
 له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرا في اشرفه البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد ومثال الثاني قرأت القرآن  
 الباردة حتى الصباح والصباح لا يكون داخل لانه ليس ببعض الليل فلهذا اكل الرأس وما نيم الصباح في مسئلة السمكة والباردة  
 قوله ولهذا التقى ولان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يجعل للغاية ان امكن كقولك سررت حتى  
 ادخلها لان اصلها للغاية فوجب العمل بها ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الصدق لا مستحدا وبان صلح فيه ضرب المدة ولان  
 يصلح لما خرد لانه على الانتهاء فان لم يستقم لم يجعل غاية لهوات معنيين المذكورين او احدهما يحتمل على الجازاة بمعنى لاسم ك  
 ان امكن لمناسبة بين الجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجازاة عادة وشرط الامكان ان  
 يكون السلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله او الجزاء كفاية الفعل وهو  
 لا يكتفي لنفسه عادة فان تعدر ذلك يجعل على العطف محض ومن حكم الغاية ان يشترط وجوده للبر ومن حكم لاسم السببان ان يشترط وجوده



الصحيح للبرن فاذا قال لا يصح حتى يصح فاحذف في الضرب ثم اقلع اي اقطع قبل الصباح بحيث لا ينفصل المخلوف عليه وهو الضرب  
 يستعمل الماشدود بطريق التكرار فكان شرط البرز هو الدلالة على الغاية المضروبة له متصوبا وكان الكلف محتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الحث مقتولا  
 ايضا والصحيح يصح بدلالة على الاطلاق عن الضرب لان الانسان قد يتبع عن الضرب في فصل غايته فوجب العمل بتحقيق الغاية وحمل حاشية عليها فكان  
 الكلف عن الضرب قبل وجود الغاية شرط الحث فان اقلع قبل الغاية كان حاشيا وهذا اذا لم يلبس على حاشية عرف كما في المسئلة المذكورة فان  
 علم حاشية عرف بلا هو حجب العمل به لان الثابت بالعرف بغير الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقبلك او حتى تموت كان هذا على الضرب  
 الشديدا لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يترك لفظ الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وحمل القتل  
 غاية لبيان شدة الضرب متعارف ولو قال ان لم اترك هذا حتى تغدني فغدا يا ه ولم يغد لم يحث لان التغد لا يصح دليلا على  
 اتیان الايتان بل هو واعي اليه وكذا الايتان ليس بسبب عدم اتیان الايتان بل لان لا يصح ضرب الميت له فحات شرط الغاية جميعا فلم يمكن حمل حاشية على  
 الغاية ولا كسبه لصح للتغدي لان الايتان على وجه التعظيم احسن في الالتر وفيه سبب اقية لاحسان مالي منه الى الزاير وعن هذا قيل قوله  
 عليه السلام من تباها ولم يذني منه شيئا فكما تبارا زميتا والتغدي بهما لوجه الجواز لا نجا احسان ايضا فيصالح كفاة للاحسان فتحمل على المجازاة  
 نصا شرط به فعل الايتان على وجه الصلح سببا للجواز والعناء وقد وجد لو قال عبيد حران لم اترك حتى تغدني عندك وان لم تاتني حتى تغدني  
 فعبيد حران حتى العطف المحض من تغيير غايته بمعنى الغاية فيلان التغدي من فدا او غير عند الاباحة احسان فلا يصلح منهيا للايتان  
 ولا يصلح ايتانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح حسرا ولا ايتانه فتعذر الحمل على المجازاة ايضا فتحمل على العطف بحسب  
 الفاد ومعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اترك فاعدي عندك فلوله ومن  
 ذلك اي من باب جوف المعاني حروف الجود سميت حروف الجود لانها تجري فعلا الى اسم نحو ممرت بزياد واسما الى اسم نحو المال لزياد الما  
 فللاصاق هو معناه ما يدل لالة استعمال العرب ابا ينفيد وهو اقوى دليل في اللغة كالنقص في احكام الشرع ثم الاصاق يقتضي ملحقين ملصقا  
 ولصقانه فادخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف بالآخر هو الملصق ففي قولك كتب بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة  
 بالقلم فلهذا اى ولا نجا للاصاق والاصاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا في قول الرجل ان اخبرني بقدم قد ان كان معناه ان الصقت  
 الاخبار بالقدم او ان اخبرني اخبارا ملصقا بالقدم والصاقه والقدم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حاشية فكان شرط الحث كالحث  
 بطريق الصدق فلا يحث بالاخبار كذا بخلاف ما اذا قال ان اخبرني ان فلان قد قدم حيث كان شرط الحث فيه مجر وال اخبار  
 صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلان قد قدم خبر نفسه وهو المتحول الثاني الاخبار وعسا كما قال ان اخبرني خبر قدوم فدلن والخبر اسم  
 كلام وال على امر كان او سيكون غير مضاف كيتونه الى الخبر فكان شرط الحث نفس الخبر فتناول الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا  
 قوله ان كنت تخبرني بقبلك هكذا فقالت كاذبا حكا حيث تطلق خلافا محجرحه التذمع ان محبة لم يلصق ما في القلب لان اللسان  
 جعل خلفا من القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما القدم وم فامر محجوس فاجتبر الاصلاق به وهذا ايضا بخلاف  
 قوله ان اخطئ ان فلانا قد قدم فعبيد حر فاعلمه حيث لم يحث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اخطئ لقدمه لان لا عدم ما يقيد  
 العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للمتيقن فلم يكن لاختياره بالباطل اعلا ما فاما الاخبار فان ثبات الخبر وهو اسم لا يصلح دليلا على الموقف  
 في العرف نصا فيطلق على الصدق والكذب الا يردى ان يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا اختلفا



قوله وعلى للزائم كل من شرط الاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وارتقا على غيره ويقال زيد على اسطى السطح عليه ومنه قوله على فلان ومنه لان الدين يستعمل من يلزمه وكذا يقال ركبة من وهو معنى قوله على للزائم في قوله على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعا للاستعلاء والاستعلاء في الفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للاستعلاء والاستعلاء في فلان على كذا في الزم دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للايجاب والزام باعتبار اصل الموضوع فكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه لان اصل به الوديعه فيقول على الف درهم ووديعه فمحملة لا تثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعه من حيث ان فيها وجوب المحقق فيحمل عليه هذه الدلالة يستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء فيعلق بالشرط فيكون لانا عند وجوده وكان استعلاءنا في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال في معنى الشرط ولم يقل لست كما قوله فيها بعد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الشراك بالله ثم امر المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب المتقاسمين على صلته بالمبايعه يقال بالعه على كذا لانه لما دى الى معنى الشرط اذ المبايعه تؤكد كالمشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط وعلى به الاصل قالوا اذا حضر المسلمون حضنا فقال راس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحضرة على ان افهم عليكم فقالوا لك ذلك ففهم الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استامن لنفسه فقالوا امنوني بشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواء والخيار في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل لنفسه فاحتفظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بربى خط باعتبار امانه داخل في امانهم لانه استامن لنفسه بلفظ على ولا باعتبار امانه مباشر لانا منهم فان ذلك لا يصح ففرقنا انه قد حفظ على ان يكون معينا لمن تناوله لانا منهم باعتبار ان التبيين في الجمل كالايجاب لمبدأ من وجه محملا ما لو قال امنوني وعشرة او عشرة حيث كان الجبار في تعيين العشرة الى الامام لان التكلم لم يحل نفسه فاحتفظ من امان العشرة وانما حفظ امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموصى بهم لانا وكان اليه التبيين قوله ولست كما لمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والابارة والكلج بان يتناول العيب على الف درهم واجرتك على كذا او تزوجتك على كذا لان العمل لما تعذر مقتضاها يحل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العمل في هذه التصرفات لازم والزوج من ناسب الصاق فان شئى اذا لزم الشئ كان لصفا به لا محالة ولا يحل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا يحل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحل على ما يحمله نصيحا للكلام واكثر لقوله المحضه عن المعاوضه التي ليس بمحضه كالطلاق على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم حمل على الشرط عند ايجافه رده الشد حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شئ وكان الطلاق رجعا وعند ما يحل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث لالف وكان الطلاق نيا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالالف لان الطلاق على مال معاوضه من جانب المرأة وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكذا على تحيل معنى الباء وقد بدرت من جانبها فيحل على المعاوضه لاحتمال الطلاق ايا ما دلالة الحال عليها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال الوضيفة رحمه الله كرم على للزوم كما بينا وليس بين الطلاق وبين ما لمعنا مقابله في عقد معاوضه بل بينا معاوضه لانه يقع الطلاق او لا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاوضه معنى الشرط والجزاء لا معنى للمعاوضه بمعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمه فكان العمل عليه كونه اقرب الى الحقيقة اولى من العمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط هنا لان الطلاق وان دخل المال يصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان يزوج فلان فانتهى طلق على الف درهم صح ولم يمنع معنى



المعاني من صحة التعيين لانه تابع قوله ومن التبعض ذكر النجاة اتما لا تبدأ الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وبذا الكتاب من فلان  
الى فلان وقد يكون للتبعض كقولهم اخذت من الدارهم وزيد من القوم والتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم  
من بقتة وباب من سراج وقد يكون مراد كقولك ما جاءني من احد فاجعلوا ابتداء الغاية اسلا في هذه الكلمة والباقي تايعا حتى يقال المحققون منهم  
الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو النجاة الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمال في التبعض جعلوا فيه اسلا وفيها سواء وفيها دليل  
مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقهاء للتبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة ولهذا اى ولا نحاج  
يقال الوجيفة رحمه الله فيمن قال لاخر الحق من عدي من شئت حقيقة كان له ان يعقلم الا واحد منهم فان يعقلم واحد العبد واحد عتقوا الا الاخر  
وان يعقلم حمله عتقوا الا واحد منهم وانما يرفيه الى المولى وعند هاله ان يعقلم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعض كقولهم  
اجتنبوا الرجس من الاوثان ومنها الماد بحرف من تميز عبده من غيرهم فبتنا ولهم جميعا كما في قوله  
من شاء من عدي عتقه فهو خروجه قول المجتفة رحمه الله ان المولى جميع بين كلمة العموم والتبيين فوجب العمل بتحقيقها ما امن والعموم  
اصل لانه اذا قلنا الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان نقص عن الكل واحد يصير عامتا وله  
الاكثر وتيقن العمل بالتبعض وقد دخلت كلمة التبعض في العبيد فوجب ان العمل بالتبعض فيه لاني غيره بخلاف قوله من شاء من عدي  
عتقه فاعتقه فانه وان تنازل البعض ايضا لدخول حرف التبعض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط كذا لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد  
وصفت الصفة عامة وهي المشية لان في الصفة معنى الصفة فعموم الصفة فاسقطاى الوصف بهذه الصفة بخصوص اى التبعض  
فاما البعض في المنافع فيه فلم يوصف الصفة عامة اذا المشية فيه اسندت الى النجاة فبتة معنى التبعض معتبرا فيه صفة العموم فبتنا ول بعضا  
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه نفهم منه وجوب القطع للشرق كلهم ولو قيل اقطع من السرق من شئت لم يوجب اللفظ  
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولما يوصف بها يقال عمر والمضروب كما يقال زيد الضارب وشئ معلوم كما  
يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالشبه في المتنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك المسئلة  
فلم نعهم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالوصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول  
اذا الضرب فاسم الضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار انما اثر فلا يؤثر ذلك في  
العموم على انما لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها التعلق في قوله عتقه فلا يراد هذا السؤل قوله والى لانتهاء الغاية على  
مقابل من اى هي يدخل في الغاية التي غيتي بها صدر الكلام كما ان من لا تبدأ الغاية اى هي تدخل في الغاية التي يتبدا بها صدر الكلام  
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتداءة ويقول الرجل انا اليك اياه انت غايته ويقول قمت  
اى فلان فتجده منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون عاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا  
فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر بدور مع الدليل فها فيه دليل على الخروج قوله تعالى فمطرة الى ميسرة لان الاحمار مطرة لا  
وبوجود والميسرة مخرول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرنا في كتابنا الحاتين معسرو وموسلو وكذلك قوله تعالى ثم اتوا الصيام  
الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال وما يدل على الدخول قوله قرأت القرآن من اوله الى اخره لان الكلام بين لقراءة القرآن  
كله ومالا دليل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فانخذ عامة العلماء بالاعتقاد محكمات يدعيها في الفصل واخذ



[illegible]



بينهما زمان كفا في الشرط والمشرط فيتحقق الجزاء على ما يقع الطلاق بتأخير من الدخول كما لو قال ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال  
 لا جنبيه انت طالق في كفاك فترجى لا تطلق كما لو قال مع كفاك ولو جعل ستمائة الشرط اطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجت بك ليه اشار الكفا  
 الاسم ونحو الاسلام رحمه الله قوله من ذلك اسي من اسع عرف المعاني في الشرط اسي كانه امر الفاظه وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل  
 فيها كلمة ان مع هي حرف وجوز ان هو الاصل في هذا الباب اسي في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ  
 الشرط فانها تستعمل في معاني اخر سوى الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعمله انما حصل قالو معنى كونه ان ربط  
 احدى الجهتين بالانخرى على ان يكون لاولي شرط والثانية جزاء يتعلق وتوحيها لا تقوم لاولي كقولك ان تاتي اكرمتك تعلق الاكرام بالاتيان  
 وانما يدخل فيه الكمية على امر معدوم على خط الوجوه بعقد فعليه او اثباته لانها النسخ او العمل وذلك لا يتحقق في الاستعمال والحقن والحقن قوله ان  
 اسم اليسر لانه من الامور الكائنة ولذا لا يتعقب بذه الكمية اسم لان معنى الخط في الاسماء لا يتحقق ودخول هذه الحروف في الاسم في كونه له فاعلم  
 ان امر ملك وان امرأة غائبة من قبيل لا خفاء على شرط ولا تفسير او من التقدير والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي يتعقب في  
 الشرط هو الفعل ودون الاسم قوله واذا اصاب للوقت كلمة اذا مشرطة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يتحقق فيها معنى الوقت  
 وصارت بمعنى ان كما في سائر الفاظ المشرك اذا استعملت في احد المعاني لم تنق فيها دلالة على غير ما يستلزمها بوجوه حجة الله وعند البصريين  
 هي موضوع للوقت يستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمنى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امرأة اذا اطلقتك  
 فانت طالق ولم يشيئا لا يقع الطلاق في قوله اي حنيفة رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد  
 رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من العيين في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما توسى بالان  
 وجه قولهما ان اذا اسم للوقت بتمتلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الربط اذا اشتد المحرم اي حينئذ قال الله تعالى والليل اذا عشي الا انه  
 قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا الاستقبال وفيه اسجام فلا يجب المجازاة اذا الشرط لا يكون الاستقبال مجزول  
 البيان لترده بين ان يكون وبين ان لا يكون ويشتهر في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت منه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا انما  
 في متى لازمة في غير موضع لاستفهام وفي اذا جائز ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولي ان لا يسقط عن اذا فيها واذا  
 ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الالقاء وكما سكت وجوز ذلك للوقت فطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون  
 حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا تصبك خصامة فتحل بمغارة تصبك خصامة لان اصابته لخصامة  
 من الامور المترددة وكذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر كائن او المنتظر الذي لا ريب في عاودة او شرعا نحو محي الغدوايم  
 الى الصلوة فلو لم تقصر كلمة اذا كانت مهنها بمعنى الشرط ولقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تعمل  
 في الامور الكائنة فاما محالة فاستعمالها للشرط لا تعمل على سقوط معنى الوقت عنها او لا يقال ينبغي ان يحل على متى حتى يبقى الوقت فيها  
 معتبرا وان جوزت بها كما في متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصية وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت  
 كما ذكرنا واذا ثبت هذا الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت  
 يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين احوال متى فقال المجازاة بها اي متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان متى اسم للوقت  
 الملبم ولا يتقص وقتا دون وقت فكان مشاركا في الاسجام لكونه ان لا يوجد وبين ان لا يوجد كما



في كبريات هذه المشاركة لزم في باب الحجازة فذلك وقع الظاهر في قوله لا يشك في معنى لم اطلق هذه حقيقة اليقين واما اذا اخلا فادركت  
 الشك في ذلك فخل على امره ان او شغل فلم يزد في الحجازة بل هي في خبر الجواز لما بينا قوله ومن وما وكلما دخل في باب اي في نوع  
 الشرط ما من وما فلا يشك في ان الشرطان كل واحد منهما لا يتناول بينا حقيقة انما لا خلاف في العموم لما بينا في العموم في الشرط فيقولوا ان كل واحد منهما  
 من الافراد بالذات كمرشد راو متعسر والتوسر ان هذا المعنى مع الالزام انما يتناول ان يقتل من ياتى اكرسوا فعلى من قوله تعالى من عمل صالحا فمكرا  
 او انشى وهو مؤمن فلهيبيته وانما هو الاضطرار من خبره وهذا التردد من المائل من شاة من جدي حقة فهو من دخل في الاصل  
 على راس من دخل الدار فهو رابا البيت فلا تعلق وبذلك لعل فلان تعلق ومن يقتل الزوان من يقتل وما لصفات من يقتل ووزوا لا يقتل  
 فاذا قيل من في الدار قلت زيد وهذا قيل في الدار قلت فرس او حمار او متلع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جابل واما كذا فيجب عموم الافعال  
 في ان الله تعالى في كل نصيب جلد وسم كلمة ما هذه لجزا خصيت الى كلمة كل نصارت اداة فكذا الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في  
 مين المعاني فاذا قال كل تزوجت امرأة فحق طالق فترجى امرأة مرتين حيث في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها في طالق فترجى امرأة مرتين  
 حيث لا حيث في المرأة الثانية لانها لا يجب عموم الاسماء لافعال قوله وفي كل معنى الشرطية كلمة كل ما خذ من الاكليل الذي هو محيط  
 سحر انب لراس فذلك لوجب الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة لافعالها ولما لا تدخل الاسماء لافعالها من الاسماء لافعالها  
 من خصائص الاسماء فان اخصيت الى سعة توجب احاطة الاجزاء وان اخصيت الى نكرة توجب احاطة الاقرا وفيص قول الرجل كل التفاح  
 حاصف اي جميع اجزائه التي لو كل كذا ولا يصح كل تفاح حاصف كذا ولو اخصيت معنى الشرط لولي لفعل بعد الاسم المضاف اليه  
 كل صفة لا يصلح للشرطية اذا الاسم لا يصلح لانه لا بد للشرط من ان يكون متروكا وذلك في الافعال دون الاسماء وهي لوجب الاحاطة  
 على سبيل الافراد كسيرة الهرة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فمعنى الاحاطة ليستعاد من كل وجود ومعنى الاقرا ليستعاد من المضاف  
 اليه اذ هو نكرة في موضع الانجاب ومعنى الافراد ان يعتبر كل سمي بالنقص اذ في ثبوت الجزاء له كان ليس مع غيره فاذا قال الامر كل من دخل  
 منك هذا الحصن او لافه راس فدخل عشرة معاقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل بجميع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد  
 فمعرفة كره سيجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ متينا وله خاصية وكان ليس مع غيره فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا استواثر من كان  
 انفل الاول خاصة لانه كل الداخل او لا لان من دخل بعده ليس باول حين سبعة غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم  
 غيره بالدخول على اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب بكلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخل  
 منك او لافه كذا فان هناك اذا دخلت العشرة معالم كمن لم يمشي لان كلمة من توجب عموم الخفيس ولا لوجب افراد كل واحد من الداخلين  
 كان ليس مع غيره على اعتبار معنى العموم ليس فقيم اول اذ هو اسم مفرد سابق ولم يوجد فلذلك لطل النفل وبخلاف كلمة جميع فان الامام  
 اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لافه راس فدخل عشرة معاقد كان النفل اكل واحد منهم بالنسبة لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع ولا  
 الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلم راس واحد وكلمة كل ليعني الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارا كان  
 كل واحد من الداخلين متينا وله لا يجب خاصة والله اعلم قال العبد الضيف عبد العزيز بن احمد حسن الله احواله وقدر بالنج ماله هذا آخر  
 مقصد من شيع مشكلات هذا الكتاب وتتم ارسية من اسباب مسؤل الائمة والاصحاب قدس الله تعالى على الشرح في هذا الامر المهم لفضله  
 واحسانه واول له فاعاب هذا الخطيب اسم لم يجد وامتانة فبذلت محمودي في توضيح ما يستهم من عقائده والبحر موعدي في تشریح







[illegible][illegible]















